CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 3e trimestre 1946. — Imprimeur, n° 74.

LA MAISON-DIEU

Cahier n° 7

SOMMAIRE

L. Beauduin, O. S. B. *La concélébration* 7

Beaucoup parlent aujourd'hui de concélébration, sans peut-être savoir très bien de quoi il s'agit. Le mémoire de Dom Beauduin met en lumière sa signification hiérarchique : concélébrer, c'est participer, à son rang, à la célébration de l'évêque — rappelle que la légitimité de ce rite, même en Occident, ne peut être discutée — qu'il appartient à l'autorité de le remettre en vigueur, si elle le juge utile, et à des conditions qu'elle précisera.

L. Bouyer. *Liturgie et exégèse spirituelle* 27

Cet article devrait mettre un terme à l'opposition trop facile entre exégèse « spirituelle » et exégèse « littérale » ou « scientifique ». Ce n'est pas par des interprétations gratuites, et qui seraient le fruit de l'ingéniosité individuelle, que la Bible a une portée spirituelle, allégorique. Cette exégèse spirituelle plonge ses racines dans la lettre même du texte sacré et correspond à sa nature profonde de Parole de Dieu.

LE MOUVEMENT LITURGIQUE EN ALLEMAGNE

En publiant aujourd'hui une documentation relativement copieuse sur la crise récente du mouvement liturgique en Allemagne, nous voudrions prévenir une méprise et répondre à deux préoccupations.

Une méprise, d'abord. Depuis la création du C.P.L., plusieurs de nos amis nous ont fait grief de trop fréquents recours à l'expérience allemande, y voyant une concession fâcheuse à une politique de rapprochement inconsidérée. Nous récusons purement et simplement cette objection comme puérile. *La Maison-Dieu* n'est pas une revue de politique, fût-ce de politique religieuse. Quelles que soient les responsabilités qui pèsent dans le désordre et la souffrance actuelle du monde sur l'Allemagne et sur certains

catholiques allemands, il n'en reste pas moins que l'Église d'Allemagne constitue à l'heure actuelle une des Églises les plus vivantes de la « catholica », et que la pastorale liturgique est une création allemande. Si des rapprochements politiques ou même culturels sont absolument en dehors des perspectives de cette revue, nous croyons que, sous peine de renier l'essentiel de notre vocation chrétienne, nous ne pouvons renoncer à ce type de rapprochements auxquels ont droit deux hommes, deux Églises, dès lors qu'elles ont reçu le même baptême et rompent le même Pain.

Les documents que nous produisons ont le premier avantage de nous révéler l'ampleur prise dans l'Église contemporaine par le mouvement liturgique. En les publiant, nous obéissons à une seconde préoccupation. Ici et là, en France, des revues ont commencé à faire état de certains de ces textes, en faisant une sélection étrangement partiale et les tirant de leur contexte originel. C'était beaucoup moins au désir d'une information objective qu'on répondait qu'à celui d'étayer une thèse, toujours la même d'ailleurs, d'après laquelle la discussion du vrai problème était désormais interdite en France même, puisqu'elle l'avait été en Allemagne. Interdiction d'autant plus impressionnante qu'il s'agissait d'extraits d'actes ecclésiastiques officiels émanant de S. Exc. l'Archevêque de Fribourg, de la conférence de Fulda et des congrégations romaines.

La réalité est absolument différente. La lettre de Romano Guardini publiée dans notre cahier 3 révélait déjà la complexité du problème et constituait par avance, — elle date de 1941, — une réponse pertinente au mémorandum de l'Archevêque de Fribourg. Le texte de S. Ém. le cardinal Innitzer n'est qu'une manifestation entre beaucoup d'autres du peu d'empressement avec lequel l'ensemble de l'épiscopat allemand accueillit le mémorandum de Fribourg. C'est dans cette conjoncture qu'il faut replacer, si on veut les comprendre, les directives romaines transmises par S. Ém. le cardinal Bertram. Les milieux liturgiques visés par Fribourg les ont accueillies comme une sentence libératrice. Loin de procéder à la condamnation massive réclamée par S. Exc. Mgr Groeber, au désaveu de tout l'effort liturgique allemand, la circulaire de Fulda remettait aux Ordinaires le soin d'étudier ces problèmes et de soumettre au Saint-Siège la demande de « certains privilèges ». On admettra donc que ni l'étude prudente de ces problèmes, sous la conduite de la hiérarchie, ni les efforts de la pastorale liturgique contemporaine n'ont été arrêtés, que la discussion n'est pas close, mais, au contraire, que désormais le débat est largement ouvert.

A. Heitz. *Dernières étapes du renouveau liturgique allemand.*

I. Les grands foyers liturgiques et leurs œuvres (51). — II. La crise (62). — III. Perspectives et orientations (66). — IV. Bibliographie (71).

P. Parsch. *Méthode pour un travail de liturgie populaire.*

Introduction (74). — Mouvement liturgique proprement dit et mouvement de liturgie populaire (79). — Le but du travail (80). — Les moyens (83). — Conclusions (93).

Karl Barth. *Le mouvement liturgique allemand....* 95

Ce document de l'éminent théologien réformé de Bâle constitue un *confirmatur* de type polémique de ce qui a été avancé jusqu'ici. La rénovation liturgique en Allemagne a été si profonde qu'elle s'est imposée à l'attention des Églises séparées. Elle est devenue ainsi un instrument privilégié de l'œcuménisme.

DOCUMENTS OFFICIELS

I. *Memorandum de S. Exc. Mgr Groeber, Archevêque de Fribourg* 97

Nous ne publions que de courts extraits de ce long mémorandum. Nous ne croyons pas pour autant en avoir diminué la force ni détourné le sens.

[Rectifiant la note de la page 104 du présent cahier, c'est du 18 janvier 1943 qu'il faut dater ce mémorandum.]

II. *Lettre circulaire envoyée par S. Ém. le Cardinal Bertram, archevêque de Breslau, aux Évêques membres de la conférence épiscopale de Fulda au sujet des questions liturgiques* 105

III. *Réponse de S. Ém. le Cardinal Innitzer, archevêque de Vienne, au mémorandum de S. Exc. Mgr Groeber...* 108

On remarquera que cette réponse est postérieure d'un mois à la publication du document II.

J. Gelineau, S.J. *Le cantique populaire en France..* 115

Nécessité, difficultés et conditions d'un renouveau.

F. Louvel, O.P. *Projet pour un pèlerinage* 126

L'Aumônerie générale des rapatriés qui organise un grand pèlerinage à Lourdes pour le 8 septembre ayant demandé un rapport sur l'animation liturgique de cette manifestation, le P. Louvel a présenté un projet dont, après avoir demandé l'accord de l'Aumônerie, il nous semble intéressant de donner communication à nos lecteurs.

BIBLIOGRAPHIE

O. Rousseau. *Histoire du mouvement liturgique... depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, 137 (H.-C.). — L. Bouyer. *Le Mystère pascal*, 148 (Y. Congar).

Note sur les obsèques dans le diocèse de Paris..... 150

Voici un document, une enquête menée par des laïcs d'Action catholique, comme nous aimerions en publier souvent. Avant de réformer, il faut connaître les faits. *La Maison-Dieu* se propose de présenter à ses lecteurs le problème des « classes » d'enterrement et de mariage. Auparavant, il est bon de savoir le tort que peut faire à l'Église la rapacité de certaines entreprises funéraires, que les usagers seraient tentés d'attribuer au clergé.

Le Congrès de Besançon..... 157

« Le congrès de l'*Union* constitue... une manière d'états généraux du clergé français. »

Courrier de la Revue..... 165

Journées grégoriennes. Session de prédicateurs liturgiques. 176.

LA CONCELEBRATION

Au sujet de ce rite vénérable, nous voudrions examiner quatre questions :

I. — La légitimité de ce rite.

II. — L'idée théologique fondamentale qu'il met en relief.

III. — La tradition historique, spécialement dans l'Église romaine.

IV. — Réalisations souhaitables.

I

La légitimité du rite

Nous préciserons au cours de cette étude la signification complète de ce rite. Retenons pour le moment la définition sommaire qu'en donne saint Thomas dans une question de la Somme[1] : *Utrum plures sacerdotes possint unam eademque hostiam consecrare?*

Le droit liturgique occidental reconnaît la pleine légitimité de ce rite.

A) Le c. 803 dit en effet : « *Non licet pluribus sacerdotibus concelebrare, praeterquam in missa ordinationis sacerdotum et in missa consecrationis episcoporum secundum pontificale romanum.* » Bien que présentée sous cette forme restrictive, cette disposition du droit de l'Église occidentale consacre la pleine légitimité doctrinale et canonique de la concélébration : son extension ou sa restriction n'est plus

1. III[a], q. 82, a. 2. Nous y reviendrons plus loin. Tout l'article est à méditer.

qu'une question de discipline ecclésiastique. Le fait que l'Église catholique l'admet, dans ces deux fonctions liturgiques solennelles, montre assez l'estime qu'elle en a. La validité et la licéité de cet usage liturgique ne peut donc plus être mise en cause : elle est soustraite aux discussions théologiques.

B) Toutes les Églises orientales, celles qui sont unies au Saint-Siège et qu'on appelle uniates, comme les Églises séparées, ont retenu la coutume de la concélébration. Elles ne connaissent pas la célébration privée. Et ce n'est pas là, aux yeux de l'Église romaine, pure tolérance. Le souverain Pontife Benoît XIV qui fait autorité dans ce domaine, fit paraître le 25 juillet 1755 une Constitution apostolique célèbre : *Allatae sunt*[2] adressée aux missionnaires latins, envoyés en Orient et enclins à critiquer les usages liturgiques de ces chrétientés : vraie charte des droits et privilèges liturgiques de ces Églises. On y lit au chapitre XXXIX : « ... *Concelebrandi ritus nunc temporis in occidentali Ecclesia obsolevit... Sed in orientali Ecclesia viguit vigetque adhuc... Porro ubicumque ea consuetudo inter Graecos et Orientales viget, non solum approbatur, sed etiam custodiri praecipitur, uti constat ex eadem constitutione nostra superius allegata...* »

Au surplus, ce même pape porta un décret autorisant chacun des concélébrants à recevoir un honoraire personnel. On sait d'ailleurs que les nouveaux ordonnés jouissent de la même faculté, le jour de leur ordination.

*
* *

Ces faits établissent donc péremptoirement la légitimité des rites concélébratoires. Pourtant il n'en fut pas toujours ainsi; et beaucoup de théologiens du bas moyen-âge ont condamné cette fonction liturgique. Déjà Innocent III († 1216) signale les objections que ce rite soulève : « Comme il arrive que plusieurs prêtres célèbrent sous la présidence d'un seul pontife, il peut se faire que tous ne prononcent pas exactement en même temps les paroles de la consécra-

2. *Bullarium Benedicti XIV*, Venise, 1784, t. IX, pp. 35-50.

tion. Dans ce cas, est-ce le premier qui prononce qui seul accomplit la consécration, *an ille solus conficiat qui primus pronuntiat* ? Et les autres célébrants que font-ils ? Renouvellent-ils le sacrement ? Il pourra donc se faire que le célébrant principal ne consacre pas, tandis qu'un concélébrant secondaire accomplira les saints Mystères[3]... »

Innocent III ne fait que mentionner ces scrupules de casuistes, qui commençaient à se faire jour; et il ajoute une réflexion très sage et qui renferme le principe de la vraie solution : « *Sane dici et respondere probabiliter potest quod, sive prius sive posterius proferant sacerdotes*, referri debet eorum intentio ad instans prolationis Episcopi cui concelebrant[4]. » L'intention des concélébrants doit se rapporter à l'instant où le célébrant principal prononce les paroles consécratoires.

Cinquante ans plus tard, saint Thomas consacre tout un article de la Somme à cette question qui commençait à être contestée[5]. Il établit le principe fondamental qui justifiait pleinement la concélébration et fournit la solution des difficultés proposées : *Utrum plures sacerdotes possint unam eamdemque Missam celebrare?* Dans le corps de l'article, il rappelle la remarque pertinente d'Innocent III : « *Omnium intentio debet fieri ad idem instans consecrationis.* » Mais dans la solution de la deuxième difficulté, il montre qu'une seule chose compte : observer le rite fixé par l'Église : si chacun des prêtres agissait en vertu d'un pouvoir personnel, la multiplicité des célébrants serait inutile, un seul suffisant à consacrer. Mais comme tout prêtre consacre au nom du Christ et que, quoique nombreux, ils ne font qu'un seul dans le Christ, peu importe qu'ils soient plusieurs ou un seul à célébrer : ce qui importe c'est qu'ils accomplissent les rites fixés par l'Église : *nisi quod oportet ritum Ecclesiae servari.*

On s'étonne que les théologiens du XIV[e] et du XV[e] siècle n'aient pas considéré cette question comme résolue. Au contraire, ils discutèrent à perte de vue sur la validité et la licéité de la concélébration, et allèrent même, comme Du-

3. Innocent III, *De Mysteriis Missae*, lib. IV, cap. xxv; *P. L.*, p. 217, col. 873-874.
4. *Ibidem.*
5. III[a], q. 82, a. 2.

rand de Saint-Pourçain († 1356)[6] jusqu'à nier que ce rite eût jamais existé dans l'Église latine, et à récuser le témoignage d'Innocent III : « Nous avons vécu longtemps en curie romaine, dit-il, et nous y sommes encore maintenant; et nous avons assisté aux messes pontificales : jamais nous n'avons été témoin de pareille coutume. D'ailleurs, si même elle était observée à Rome, il ne faudrait pas en conclure qu'elle est bonne; car, comme le dit saint Jérôme, il ne faut pas se demander ce que l'on fait à Rome, mais ce que l'on doit faire : *non quod fit Romae, sed quod fieri attendendum est.* »

Le cardinal Bona († 1634)[7] parle très sévèrement de ces théologiens, *rem clarissimam intricatissimis difficultatibus implicantes...* qui furent amenés par l'ignorance de l'histoire à s'arrêter à des conclusions inadmissibles, *in varia absurda praecipites.* Et vraiment l'éminent liturgiste n'exagérait pas, quand on pense à des théologiens de premier ordre comme Bellarmin et comme Cajétan († 1534), lequel demande « l'abolition complète de ce rite, ou au moins une loi interdisant aux prêtres concélébrants de prononcer les paroles de la consécration, ou de les prononcer comme un pur récit historique et sans intention de consacrer, pour ne pas s'exposer à rendre nulle la consécration de l'évêque[8] ».

Ces polémiques invraisemblables ont pris fin aujourd'hui; aucune question doctrinale ne s'oppose à la restauration de ce rite antique; et la norme que donnait saint Thomas est la seule à envisager : *nisi quod oportet ritum Ecclesiae servari.* C'est une question purement disciplinaire qui relève de l'autorité ecclésiastique suprême.

II

Idée théologique fondamentale

Pour souhaiter la restauration du rite concélébratoire, il arrive qu'on insiste sur les déficiences et les inconvénients

6. Cité par Benoît XIV, *De sacrosancto Missae Sacrificio*, Patavii, 1768, lib. III, cap. XVI, n° 3, p. 314.

7. *Rerum Liturgicarum Libri duo*, Anvers, 1739, lib. I, cap. XVIII, pars IX, p. 246.

8. Cajetan, cité par Catalanus, *Pontificale Romanum*, tit. XII, par. XVII, Paris, 1801, t. I, pp. 248-249.

des messes privées solitaires, particulièrement dans les maisons religieuses et les assemblées sacerdotales nombreuses. Cet argument demande à être proposé avec une très grande réserve et en connaissance de cause. On sait en effet que Luther attaqua violemment la discipline des messes privées, contraire, à son sens, à la tradition antique et à la nature des Mystères eucharistiques. Le concile de Trente fut donc amené à affirmer énergiquement la légitimité des messes privées : « *non tamen propterea missas illas ut privatas et illicitas damnat, sed probat atque adeo commendat; si quidem illae missae vere communes censeri debent...* » et il souligne tous les titres de ces sacrifices privés à notre piété et à notre respect. Et dans le canon 8 de cette même session, il anathématise ceux qui condamnent ces messes comme illicites, et souhaitent leur suppression [9].

Ces attaques protestantes nous imposent donc une extrême réserve : et s'il est permis de noter les anomalies et les défectuosités de ces messes isolées et la supériorité de la liturgie concélébrée, il serait souverainement imprudent d'en faire le principal argument pour les réformes souhaitées. Le concile de Trente a voulu accentuer fortement certains points de la doctrine eucharistique, lesquels sont devenus depuis lors des points névralgiques qu'il faut aborder avec ménagement.

Pour saisir toute la portée de la concélébration, reconstituons le cadre primitif des assemblées chrétiennes. Dans son sens premier, concélébrer, c'est s'associer à l'acte liturgique du célébrant principal. Il existe dans l'Église catholique une hiérarchie sacrée dont les membres, à des degrés divers, sont destinés au saint ministère de l'autel. Dans l'Église primitive, la célébration eucharistique entraînait la participation de toute la communauté chrétienne sous la présidence du chef hiérarchique, l'évêque. Chacun occupait son rang et participait selon son ordre : le pontife, au centre de l'autel, entouré de son presbyterium : prêtres du second rang, revêtus eux aussi du pouvoir d'offrir, mais en sous-ordre; puis les diacres, chargés du service et aidés dans ses fonctions par toute une hiérarchie inférieure. Et dans la nef, tous les frères, s'associant rituellement par l'offrande et

9. *Sessio* XXII, cap. VI, et *Sessio* XXIII, cap. VIII.

la communion au grand sacrifice, et concélébrant avec son chef hiérarchique. C'est dans le sens le plus vrai et le plus compréhensif la *concélébration*.

Saint Paul inculquait déjà cet ordre parfait des assemblées chrétiennes aux fidèles de Corinthe : « *Omnia honeste et secundum ordinem fiant* » (I Cor., XIV, 40). Et le pape saint Clément († 100), commentant cette parole aux fidèles de la même Église, décrivait cette concélébration : « Nous devons faire avec ordre tout ce que le Seigneur nous a prescrit d'accomplir à des temps fixés : nous voulons dire les oblations et les saints offices (λειτουργίας). Nous ne pouvons les remplir sans ordre (ἀτάκτως) et au hasard; car au grand-prêtre des fonctions ont été dévolues; aux prêtres une place propre a été assignée; les lévites s'acquittent de leur ministère; des dispositions spéciales concernent les fidèles[10]. » Toute la famille chrétienne concélèbre donc avec son chef hiérarchique.

Mais l'expression va prendre un sens plus restreint. Ces prêtres de second ordre, qui entourent l'évêque dans la liturgie que nous venons de décrire avec saint Clément, peuvent-ils offrir l'eucharistie séparément? Et l'unité hiérarchique de l'Église ne sera-t-elle pas compromise dans sa manifestation la plus fondamentale et la plus sacrée, si le prêtre de second ordre s'isole de son pontife et érige son propre autel?

Nous voilà arrivés au principe théologique fondamental de la concélébration. Toute la tradition (et de toutes les Églises d'Occident, c'est l'Église romaine qui a affirmé et maintenu le plus fidèlement ce point essentiel) a respecté ce grand principe d'unité qui a inspiré le rite concélébratoire. L'institution divine qui est en même temps la source la plus abondante et le symbole le plus efficace de cette unité essentielle de l'Église, ce sont les Mystères eucharistiques : « Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs; car nous participons tous à un même pain... » (I Cor., X, 17.)

Aidé de son presbyterium et de ses diacres, qui tous tiennent ses pouvoirs de lui, l'évêque était le chef indiscutable

10. *Epistola ad Cor.*, XL, 1-5. *P. G.*, I, col. 287-290. Cf. trad. Hemmer-Lejay, Paris, 1909, t. II, pp. 84-85.

de son Église; il était l'âme de son Église. Cette unité n'est pas seulement administrative et officielle : c'est une réalité vécue qui se traduit dans toutes les manifestations de la vie religieuse. Une seule communauté, et par conséquent un seul chef; une seule source du sacerdoce; une seule Église-mère; un seul autel; un seul culte; un seul docteur; une seule prière; un seul sacrifice.

C'est donc dans la célébration des saints Mystères que ce principe d'unité épiscopale doit trouver son expression authentique et significative. Telle est la raison d'être de la concélébration : rite antique, qui groupait autour de l'évêque, seul dépositaire de la plénitude sacerdotale du Pontife éternel (τῶν ἁγίων λειτουργὸς), toute la communauté diocésaine.

Plus que tout autre, l'Église romaine attachait à cet acte hiérarchique une grande importance. Nous possédons à ce sujet un précieux document : c'est une lettre adressée par le pape Innocent I († 417) le 16 mars 416, à Decentius, évêque de Gubbio, qui l'interrogeait sur l'usage de la concélébration et la difficulté de maintenir rigoureusement cette discipline, à cause des paroisses éloignées. Voici le passage principal (chap. v, 8, col. 556.) de la réponse pontificale[11] : « ... quant à l'eucharistie (*fermentum*) que nous envoyons le dimanche dans les différents titres (les paroisses), tu nous consultes en vain, vu qu'ici toutes ces églises (paroissiales) se trouvent dans l'enceinte de la ville. Les prêtres attachés à ces églises, à cause des fidèles dont ils ont la charge, ne peuvent venir concélébrer le dimanche avec nous ... *quarum presbyteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam, nobiscum convenire non possunt.* Et c'est pourquoi ils reçoivent par nos acolytes l'Eucharistie consacrée par nous, pour qu'ils ne se croient pas séparés de notre communion, surtout en ce jour (dimanche) ... *idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos acccipiunt, ut se a nostra communione maxime illa die non judicent separatos. Quod per paroecias fieri debere non puto : quia nec longe portanda sunt sacramenta; nec nos per coemeteria diversa constitutis presbyteris destinamus, et presbyteri eorum conficiendorum jus habent et licentiam.* »

11. *P. L.*, t. XX, col. 351-361.

Déduisons rapidement quelques conclusions de ce texte.

1) L'expansion de la vie chrétienne appelait des tempéraments à la discipline de la concélébration. Dès que se constituent dans le territoire épiscopal des églises filiales, surtout dans les campagnes, les curés qui ont charge d'âmes sont retenus dans leur église, surtout le dimanche. Et cependant le grand principe de l'unité hiérarchique doit être maintenu : « ... ut se (parochos) a nostra (episcopali) communione, maxime illa die (dominica) non judicent separatos. » Quelle frappe romaine dans la pensée et la formule!

2) De là une concélébration mitigée, le dimanche du moins. Les curés attachés aux églises établies dans la ville de Rome (les titres dont les titulaires aujourd'hui sont cardinaux-prêtres) ne peuvent plus se rendre à Saint-Jean de Latran pour concélébrer avec leur pontife, « nobiscum convenire non possunt », leur ministère les retenant dans leur église : « propter plebem sibi creditam ». Et voici la nouvelle adaptation : les acolytes porteront aux différentes paroisses de la ville les saintes Espèces consacrées par le Pape, de façon à affirmer, par ce rite public, cette unité hiérarchique du sacerdoce.

3) L'évêque Decentius se heurte à la même difficulté. Que faire pour concilier la concélébration et le service des paroisses rurales? Va-t-il adopter la solution romaine? Innocent I le lui déconseille. Les paroisses de Gubbio ne sont pas des titres urbains comme à Rome : l'église de l'évêque suffit dans cette petite vile de province. Mais les paroisses sont fondées dans les campagnes, en dehors des murs de la ville. Il n'est pas séant de transporter chaque dimanche les Espèces consacrées : « Non longe portanda sunt sacramenta. » Au surplus, une situation semblable se présente à Rome pour les prêtres attachés au service des basiliques cémétériales *extra muros*. Le Pape accorde à ceux-ci la célébration eucharistique isolée : « Et presbyteri eorumdem conficiendorum jus habent atque licentiam. »

Pour Rome, le rite concélébratoire affirmait publiquement un point de doctrine primordial : cette unité hiérarchique de la communauté chrétienne, ce rattachement au sacerdoce éternel du Christ, dont la source jaillit pour toute l'Église diocésaine du pouvoir sacerdotal de l'évêque. Le sacrifice de

la messe, en particulier, était considéré comme appartenant de droit au chef unique et au pasteur de l'Église particulière, à celui à qui sa consécration épiscopale conférait le droit spécial d'offrir.

*
* *

Nous verrons combien Rome s'est efforcée de maintenir ce rite d'une si haute portée doctrinale.

Il n'est pas inutile de faire remarquer que la discipline de l'exemption, qui sévit si fortement à une certaine époque, ne réussit pas à éliminer du droit des religieux exempts tout vestige de ce sacerdoce unique du pontife diocésain. Encore aujourd'hui, c'est l'évêque diocésain seul qui a le droit de conférer les ordres sacrés aux religieux établis dans son diocèse; et des dispositions très strictes sont prises (C. I. C., 965, 966, 967, 2.410) pour maintenir l'observation de cette loi, dont on comprend la portée doctrinale. L'exemption porte sur le droit de juridiction; non sur le pouvoir d'ordre.

La littérature chrétienne des premiers siècles contient de précieux documents qui mettent dans un singulier relief ce principe hiérarchique fondamental que nous venons d'exposer. On sait avec quelle instance saint Ignace d'Antioche († vers 120) a inculqué ce principe chrétien aux Églises d'Éphèse, de Philadelphie, de Smyrne : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie : il n'y a en effet qu'une seule chair de Notre-Seigneur, une seule coupe pour nous unir dans son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque, entouré du presbyterium et des diacres, les associés de mon ministère : de cette façon, vous ferez en toutes choses la volonté de Dieu[12]. » « Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ (suivait) son Père, et le presbyterium comme les apôtres; quant aux diacres, vénérez-les comme la loi de Dieu. Ne faites jamais rien sans l'évêque, de ce qui concerne l'Église. Ne regardez comme valide[13] que l'Eucharistie célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délé-

12. Épître aux Philadelphiens, III; cf. collection Hemmer-Lejay, *Les Pères apostoliques*, t. III : *Saint Ignace d'Antioche*, Paris, Lelong-Picard, 1910.

13. Il ne s'agit pas évidemment de validité au sens théologique actuel. C'est bien d'une conformité aux règles établies qu'il s'agit.

gué. Partout où paraît l'évêque, que là aussi soit la communauté, de même que partout où est le Christ Jésus, là est l'Église universelle... Il n'est permis ni de baptiser, ni de célébrer l'agape en dehors de l'évêque; mais tout ce qu'il approuve est également agréé de Dieu : de cette façon, tout ce qui se fera (dans l'Église) sera sûr et valide[14]. »

Le rite concélébratoire était donc l'expression éloquente de cette étroite unité hiérarchique de l'Église, réalisée et entretenue par la participation aux saints Mystères eucharistiques.

III

La tradition historique, spécialement a rome

Nous avons analysé précédemment le témoignage du V^e^ siècle du Pape Innocent I. Mais les rites concélébratoires ont été observés très longtemps dans la liturgie romaine, et nous les trouvons décrits dans les *Ordines Romani* au cours de tout le moyen âge. Ces documents figurent parmi les ancêtres de nos livres liturgiques actuels. Ils contiennent l'ordre détaillé des cérémonies dont les sacramentaires ne fournissent que les formules. Leur témoignage est donc très précieux pour l'histoire des rites; d'autant plus qu'ils décrivent surtout la liturgie pontificale[15]. Le principal d'entre eux, *Ordo Romanus primus* (col. 938), nous renseigne sur les cérémonies pontificales, au début du IX^e^ siècle, soit à l'époque de Charlemagne.

Donnons d'abord le texte qui nous concerne : « *In diebus festis, id est Paschae, Pentecostes, sancti Petri, Nativitatis Domini*[16], *per has quatuor solemnitates habent colligendas presbyteri cardinales; unusquisque tenent corporalem in manu sua; et venit archidiaconus et porrigit unicuique*

14. S. Ignace, *Aux fidèles de Smyrne*, chap. viii, 1-2, *ibid.*

15. Mabillon a publié quinze *Ordines* dans le *Museum Italicum* (2 vol.). Migne les a publiés dans sa *Patrologie* : *P. L.*, t. 78. Ils vont du IX^e^ au XIV^e^ siècle. M. Andrieux, professeur à l'Université de Strasbourg, en a fait une nouvelle édition.

16. Un autre manuscrit ajoute : « In Æpyphania, et in Sabbato sancto, seu in Dominica sancta et in feria secunda, in Ascenscione Domini. » Cf. Duchesne, *Origines du culte*, 5^e^ édit., p. 480.

eorum oblationes tres. Et ascendente pontifice ad altare, dextera levaque circumdant altare, et simul cum illo canonem dicunt (tenentes oblatas in manibus, non super altare ut vox Pontificis valentius audiatur), et simul consecrant corpus et sanguinem Domini; sed tantum pontifex facit super altare crucem dextra levaque. »

Que conclure de ce témoignage ?

1) A cette époque, la concélébration existe encore à Rome; mais elle est réservée aux fêtes solennelles. Chose étrange : les cardinaux-curés, qui avaient été les premiers à en être dispensés, comme nous l'avons vu, sont les derniers et les seuls semble-t-il à y participer. L'importance toujours croissante de leur situation dans l'Église leur permet, plus aisément qu'au V^e^ siècle, de disposer d'un nombreux clergé inférieur, qui les supplée dans leur paroisse : la concélébration devient honorifique; et le Pape, aux grands jours, est entouré à l'autel de tout le Sacré Collège qui concélèbre avec lui.

2) Tous les co-célébrants récitent le Canon, de façon cependant que la voix du pontife domine (il faut lire : « Simul cum illo Canonem dicunt, ita ut vox... » en considérant l'incidente : « tenentes, etc... » comme pure parenthèse). Le pontife dirige donc la récitation du Canon. C'est lui aussi qui, seul, trace les signes de croix sur les oblations que les co-célébrants tiennent en mains. Les mêmes termes, en effet, « dextra levaque », indiquent la place occupée par les co-célébrants et la direction des signes de croix.

L'exactitude de ce cérémonial et l'époque de son utilisation à Rome nous sont garanties par un autre témoin, Amalaire de Metz († 850) qui, lors de son voyage à Rome vers 831, sous Grégoire IV († 843), a été témoin des rites de la concélébration et les décrit dans ses ouvrages : *mos est romanae Ecclesiae, ut in confectione immolationis Christi adsint presbyteri et simul cum pontifice verbis et manibus conficiant*[17].

Ces rites vénérables sont encore attestés au XII^e^ siècle. Le chanoine Benoît de saint-Pierre († 1140), cérémoniaire de la Cour pontificale et qui a rédigé l'*Ordo Romanus undeci-*

17. *De Eccles. Officiis*, lib. I, cap. XII. *P. L.*, t. 105, col. 1016.

mus[18], décrivant la messe de Noël, dit : « *Primicerius cum schola cantant offerenda. Tunc septem cardinales ascendunt ad altare cum libris, tres ex una parte et quatuor ex altera parte; et pontifex, a diacono sustentatus, intrat ad altare ad Canonem ad sacrificandam hostiam cum cardinalibus.* » Il est vrai, la cérémonie est celle de Noël; mais il n'y a aucune raison de croire qu'elle est exclusive.

Jusqu'au XIII[e] siècle, Innocent III (1216), dans son traité sur la messe, consacre un chapitre à la concélébration[19], en établit la légitimité, et conclut en ces termes : « *Consueverunt autem presbyteri cardinales romanum circumstare pontificem et cum eo pariter celebrare, cumque consummatum sacrificium, de manu ejus communionem recipere, significantes apostolos, qui cum Domino pariter discumbentes sacram Eucharistiam de manu ejus acceperunt; et in eo quod ipsi concelebrant, ostendunt apostolos tunc a Domino suis manibus accepisse.* »

Nous avons dit plus haut que saint Thomas avait conclu à la pleine légitimité de ce rite. On s'étonne vraiment des controverses qui ont été soulevées dans la suite à ce sujet. Nous ne pouvons passer sous silence le témoignage décisif du Pape Benoît XIV, dont l'autorité en ces matières est péremptoire. Dans son ouvrage *De Sacrificio Missae*[20] il consacre un chapitre à la concélébration. Au début de son étude (n° 3), il s'étonne de la témérité de certains auteurs (*nimis temerarium eum esse*) qui ont soulevé des doutes sur la validité et la licéité de cette discipline, et il continue : « *Quod luculentius patebit si non modo ad eam respiciamus disciplinam quam etiamnum retinet Graecorum Ecclesia, de qua paulante locuti sumus, sed* etiam ad disciplinam Ecclesiae occidentalis quae, temporibus haud ita ab aetate nostra remotis, *tum in ordinatione presbyteri et consecratione episcopi, tum etiam in majoribus solemnitatibus, et cum episcopus celebraret, postulabat ut presbyteri una cum episcopo celebrarent...* »

Benoît XIV écrivait vers 1750; en parlant d'une époque pas tellement éloignée de nous, « temporibus haud ita ab

18. *Ordo Rom.*, XI, *P. L.*, t. 78, col. 1033.
19. *De Mysteriis Missae*, lib. IV, cap. XXV. *P. L.*, 217.
20. Benoît XIV, *De sacrosancto Missae Sacrificio*, Padoue, 1768, lib. III, cap. XVI, p. 313.

aetate nostra remotis », il se reporte, semble-t-il, quelques siècles plus tôt et rejoint ainsi le témoignage de saint Thomas et d'Innocent III.

Un autre témoignage, non moins significatif, est celui du cardinal Bona († 1674), dont nous avons parlé plus haut : « *Solemne hoc fuit utraque Ecclesia graeca et latina, ut unum et idem sacrificium a pluribus interdum sacerdotibus celebraretur : Episcopo enim sine presbytero celebrante, reliqui quotquot aderant episcopi seu presbyteri simul celebrabant, ejusdemque sacrificii participes erant...* » L'auteur accumule alors les témoignages incontestables fournis par les Pères et les Conciles et, devant l'évidence des faits, le saint cardinal s'abandonne à un mouvement d'impatience contre les théologiens, et ajoute : « *Hic ergo non disputo, sed constanter affirmo, hunc fuisse Ecclesiae morem per plura saecula, qui in Ecclesia orientali adhuc viget. Hunc convellere* **scholasticis subtilitatibus audax consilium est**[21]. »

Enfin Dom Martène († 1739), autorité de premier ordre dans l'histoire des rites, introduit son étude sur cette question par ces paroles : « *Hic ritus, qui hactenus apud Graecos servatur, apud Latinos vero in solis episcoporum et sacerdotum ordinationibus permansit, si nunc ad praxim revocaretur, insolens* (inaccoutumé) *haud dubium plurimis videretur. Et tamen in utraque et orientali et occidentali Ecclesia,* per annos circiter mille et trecentos *plane communem extitisse plurima demonstrant argumenta*[22]. »

On peut donc, avec les meilleurs auteurs, fixer au XIII[e] siècle finissant l'abandon dans l'Église occidentale de ce rite vénérable. Le Pape Innocent III et saint Thomas en sont les derniers témoins.

IV

Réalisations souhaitables

On est en droit d'espérer avec une confiance filiale et une respectueuse soumission un retour à cette antique fonction

21. *Rerum Liturgicarum Libri duo.* Voir lib. I, cap. XVIII, par. IX. *Opera omnia,* Anvers, 1799, pp. 246-247.

22. *De Antiquis Ecclesiae Ritibus,* lib. I, cap. III, art. VIII, Anvers, 1736, t. I, p. 329.

concélébratoire. La liturgie romaine, si profondément traditionnelle, hiérarchique et doctrinale, a perdu malgré elle ce joyau séculaire de son culte. Nous n'avons pas à examiner ici les causes de cet abandon. Qu'il nous suffise de dire que deux circonstances ont exercé leur funeste influence à partir du XIV^e^ siècle : d'une part le séjour d'Avignon et le grand schisme qui désarticulèrent la liturgie romaine; et d'autre part les controverses théologiques qui à la fin du moyen-âge s'acharnèrent contre ce rite. Aujourd'hui la paix intérieure de l'Église est complète; et l'accord des théologiens est unanime : autant de raisons d'espérer.

Nous l'avons souligné plus haut. Le principe de la parfaite légitimité de ce rite est acquis et appliqué dans l'ordination des évêques et des prêtres. Le Saint-Siège pourra, quand il le voudra, multiplier les applications de ce principe : *nisi quod oportet ritum Ecclesiae servari*, devons-nous dire avec saint Thomas; c'est une question de plus ou de moins.

Nous nous permettons de suggérer ici quelques réformes souhaitables et de souligner les vestiges conservés.

A) Pour le rite concélébratoire actuel

Il a lieu dans le rite romain à l'ordination des prêtres et des évêques.

1) *Ordination des prêtres.* Il n'y a plus de doute aujourd'hui, surtout depuis les affirmations si explicites de Benoit XIV; les ordonnés sont concélébrants dans le vrai sens du mot. Le célèbre commentateur du Pontifical romain Catalanus note l'acharnement des théologiens, encore au XVIII^e^ siècle, à faire supprimer ce dernier vestige du rite[23] : « ... ce fut pour plusieurs écrivains l'occasion de s'emporter (*debacchandi*) contre ce rite, les uns réclamant sa suppression totale, d'autres en montrant les dangers; d'autres encore affirmant que ce rite n'avait jamais existé; d'autres enfin défigurant les vestiges qui en restent : *torquentibus quae supersunt vestigia.* »

L'auteur dans la suite semble expliquer par là la suppres-

23. *Pontificale Romanum*, Paris, 1801, tit. XIII, art. XVII; t. I, p. 247.

sion presque complète, dans la cérémonie d'ordination, des rites les plus apparents de la concélébration : un vrai souci, dirait-on, de minimiser ceux-ci le plus possible : les néomystes [nouveaux prêtres] paraissent assister pieusement à genoux à la messe, loin de l'autel; communiant sous une seule espèce et à genoux. « *Laico more genuflexi sub una specie Eucharistiam sumant* », dit Catalanus dans son *Commentaire* (*l. c.*). Bref, bien peu parmi les fidèles peuvent soupçonner qu'ils célèbrent le saint Sacrifice au même titre que le pontife. On les prendrait pour des premiers communiants qui dialoguent la messe et récitent les actes avant la communion. Il n'en était pas ainsi jadis, nous dit Martène[24], qui cite le texte ancien : *Oblatione facta, presbyteri veniunt ad altare ad standum dextra laevaque altaris cum missalibus, et dicunt totum submissa voce sicut si celebrarent.* Et l'auteur ajoute : *Hodie vero non stantes, sed genuflexi; neque ad altare, sed propriis in locis manentes immoti; nec submissa voce, sed alta prorsus voce pronunciant.*

N'est-il pas légitime de souhaiter que dans une nouvelle édition typique du Pontifical romain, on reconstitue cette solennelle fonction dans toute sa signification rituelle? C'est en effet le moment où jamais, dans ces prémices sacerdotales, de faire apparaître aux yeux des fidèles cette unité hiérarchique dont l'autel de l'évêque est le centre et le foyer. La rubrique actuelle d'ailleurs autorise déjà une amélioration : « presbyteri ordinati, post pontificem, *vel hinc et inde* (*des deux côtés*) *ubi magis commodum erit* »... dit le Pontifical (I[a] Pars, éd. Dessain, 1905, p. 70).

2) *Sacre des évêques.* La nouvelle Constitution apostolique du 21 mai 1945 (*A. A. S.*, mai 1945) relative à la consécration épiscopale est très suggestive au point de vue qui nous occupe : ... « néanmoins les deux évêques qui... prennent part à la consécration, doivent avec le même évêque consécrateur, *devenant eux-mêmes consécrateurs, et en conséquence devant être appelés dorénavant co-consécrateurs,* non seulement toucher des mains la tête de l'élu, etc. » Peut-on se permettre respectueusement une suggestion qui reste dans la ligne de cette bénite Constitution? La co-con-

24. *De Antiquis Eccl. Ritibus*, lib. I, cap. VIII, art. IX, pars. 19, Anverpiae, 1736, t. II, p. 67.

sécration des évêques assistants ne pourrait-elle s'étendre au rite de la concélébration; et dès lors la messe du sacre envelopper dans son rite concélébratoire avec le Pontife consécrateur et le nouvel élu, les deux évêques co-consécrateurs? Ce ne serait pas une innovation de principe, puisque la messe du sacre est concélébrée; ce serait comme la conclusion et le couronnement naturel de la décision pontificale.

Et pourquoi ne pas être audacieux jusqu'au bout? Ne pourrait-on souhaiter que tous les évêques de la province ecclésiastique, assistant (comme jadis les Conciles en faisaient l'obligation) à ce grand événement de la vie diocésaine, puissent eux aussi concélébrer avec leur métropolitain et leur nouveau collègue dans l'épiscopat : manifestation solennelle de cette unité sacerdotale qui inspirerait le respect de la hiérarchie catholique.

B) Suggestions nouvelles

Peut-être la question n'est-elle pas suffisamment étudiée : on pourra trouver qu'elle n'est pas mûre. Et pourtant! Bien entendu, le Saint Siège seul est souverain juge en ces matières; il n'appartient à personne de prendre la moindre initiative. Notre rôle se borne à étudier dans ses origines, son évolution, son histoire la discipline actuelle, travail légitime et désirable, comme l'indique le décret de la S. C. des Études[25].

En s'inspirant des données traditionnelles relevées au cours de cet article, peut-être pourrait-on envisager un essai de restauration dans les conditions suivantes :

a) *La concélébration n'aurait lieu que sous la présidence de l'évêque du lieu.* L'unité hiérarchique de l'Église particulière ne trouve toute son expression cultuelle qu'autour de l'autel épiscopal, dans cette intime communion des prêtres du second ordre avec le Prêtre unique de son Église. Et

25. Décret de la S. C. des Études du 31 octobre 1918 (*A. A. S.*, XI, 19). Le décret indique la méthode de l'étude du Droit canonique : « Candidati non modo singulos canones interpretari et explicare, quantum ratio exigit, probe noverint; sed etiam de uniuscujusque instituti juridici *ortu*, *progressu*, *historia* doctrinae suae speciem dabunt. »

c'est bien cette doctrine fondamentale qui a inspiré les rites concélébratoires de l'antiquité. Dans les ordres religieux, l'évêque pourrait déléguer son pouvoir aux chefs de la communauté.

b) *Ce rite, au début du moins, serait réservé aux grandes solennités*, comme il le fut aux époques les plus rapprochées de nous. D'autres circonstances spéciales semblent aussi demander ce privilège : les conciles provinciaux, les synodes diocésains, les assemblées ecclésiastiques réglementaires que l'évêque préside.

c) *Des règles cultuelles spéciales seraient promulguées par le Saint-Siège;* tout serait minutieusement fixé comme dans les Rubriques romaines. Les documents à consulter ne manquent pas. Les *Ordines Romani* donnent en plusieurs endroits la description détaillée des rites concélébratoires tels qu'ils se déroulaient dans les fonctions pontificales romaines. Nous en avons donné plus haut plusieurs extraits. Dans les Églises orientales, les fonctions sont très différentes dans les différents rites. Il nous souvient d'avoir assisté dans un monastère byzantin uni, à la concélébration du matin : quarante-six moines entouraient leur archimandrite et sacrifiaient avec lui. Pendant l'anaphore, tous unissaient leur voix à celle du célébrant-président et étendaient la main droite vers les *oblata* en un geste de prestation de serment. Mais les dispositions liturgiques sont très variables : la règle de saint Thomas, rappelée plus haut, est la seule valable : il faut accomplir les rites fixés par l'Église : *nisi quod oportet ritum Ecclesiae servari.*

C) Vestiges significatifs des rites concélébratoires

La fonction liturgique qui a le mieux conservé les rites extérieurs concélébratoires est incontestablement la bénédiction des saintes Huiles, le jeudi saint, C'est une concélébration au sens large; je veux dire une coopération active des prêtres, non à l'Eucharistie, mais à la bénédiction solennelle de l'évêque. Il est à noter que, dans beaucoup de cathédrales, ce sont, non les chanoines, mais *douze curés* de la ville épiscopale ou du diocèse qui viennent concélébrer avec l'évêque pour cette bénédiction : affirmation tradition-

nelle de la dépendance des églises filiales par rapport à l'autel épiscopal.

L'histoire de la liturgie nous révèle bien des vestiges des rites concélébratoires, lesquels, à défaut de la pleine réalité souhaitée, doivent nous rappeler le grand enseignement doctrinal sous-jacent. Dom Martène parle longuement de ces différents usages[26] : le respect particulier dont on entoure l'autel de l'évêque; la défense faite aux prêtres, dans les anciens conciles, de célébrer sur l'autel où l'évêque a célébré; la destination exclusive de l'autel majeur réservé à la messe conventuelle dans plusieurs chapitres et abbayes; l'autel papal rigoureusement réservé au Souverain Pontife dans les basiliques patriarcales de Rome; l'unité de la liturgie les jeudi, vendredi et samedi saints; la participation de tous les curés de la ville à certaines fonctions épiscopales solennelles; dans l'Ordre des Chartreux, aux trois grandes fêtes de l'année, la célébration d'une seule messe solennelle pour tout le monastère, à laquelle participent Pères et Frères.

Un ouvrage très intéressant à ce point de vue; *Voyages liturgiques en France*[27], a été écrit au XVIII[e] siècle par de Moléon qui, au cours d'un voyage de recherches liturgiques en Gaule, a décrit toutes les coutumes cultuelles dont il fut témoin à cette époque. « A Sens, en Auxerrois, il y a seize curés, dont il y en a treize qui sont nommés *presbyteri cardinales*, prêtres cardinaux, qui sont les treize prêtres assistants de l'évêque à la messe solennelle. Feu M. de Gondrin, archevêque de Sens, les avait toujours avec lui à l'autel, lorsqu'il célébrait pontificalement la messe aux grandes fêtes dans son église cathédrale. Ils n'y assistent plus qu'aux deux fêtes de saint Etienne, patron de l'église cathédrale, à la Dédicace de la même église, et au jeudi saint pour les saintes Huiles. Le nom de *cardinaux* qu'on donne à ces curés, n'est pas sans fondement. Ils sont appelés *cardinaux*, en latin *cardinales*, parce qu'ils se tenaient *au coin de l'autel* (comme cela s'observe encore à Sens et à Lyon), *ad cardines altaris* ou *in cardine altaris*, c'est-à-dire aux carnes (mot français qui signifie l'angle saillant d'une table ou d'une pierre) de

26. *De Antiquis Ecclesiae Ritibus*, lib. I, cap. II, art. VI, pars. XII. Anvers, 1736, t. I, p. 310.
27. Ouvrage publié à Paris, 1718.

l'autel; en sorte qu'ils étaient les prêtres de la carne, et l'évêque le prêtre du milieu, *presbyter de medio*[28]. »

A Lyon, ils étaient six; on les appelait les symmistes; de là, dans le vulgaire, le nom six muses : « Qui vulgo, dit du Cange[29], six muses *appellantur*. »

Dans une étude bourrée de faits, présentée par Dom Berlière à l'Académie Royale de Belgique, sur les *Processions des Croix banales*[30], nous relevons bien des usages apparentés à ceux que nous venons de rappeler. C'était une coutume universelle, nous dit le savant académicien, que nous résumons ici, que les paroissiens des églises filiales se rendaient avec leurs croix, bannières et reliques à leur église-mère, pendant l'octave des fêtes de la Pentecôte. La visite annuelle à l'église cathédrale était traditionnelle en Angleterre, notamment à Lincoln, York, Durham, Londres, Exeter, Ely. Des constitutions, éditées pour le diocèse de Londres en 1215-1222, rappellent aux curés l'obligation de s'unir à la procession de l'archidiaconé, lorsqu'ils se rendent à l'église cathédrale aux jours fixés pendant la semaine de la Pentecôte. Cette visite annuelle à l'église-mère est inculquée comme coutume de l'Église universelle par des statuts synodaux d'Ely au XIII[e] siècle[31].

La France nous offre une série de textes aussi intéressants et plus anciens que ceux rencontrés en Angleterre. L'auteur des *Miracula Ecclesiae Constantiensis*, au XII[e] siècle, parlant de la procession du curé et des paroissiens d'Isigny le mercredi de la Pentecôte à la cathédrale de Bayeux, a soin d'ajouter « comme il est de coutume et de devoir de se rendre aux églises-mères en ces jours ». A Paris, les statuts synodaux de l'évêque Odon (1196-1208) demandent aux prêtres d'exhorter, en chaire ou au confessionnal, leurs paroissiens à visiter, au moins une fois l'an, la cathédrale de Paris. Cet avis se retrouve au XIII[e] siècle dans le sermon d'un curé picard, qui exhorte ses paroissiens à aller en pèlerinage à la cathédrale.

Un usage similaire existe dans le diocèse de Wurzbourg

28. *Ouvrage cité*, p. 170. Voir aussi dans ce même ouvrage, pp. 47, 62-63.

29. *Glossarium*, éd. Paris, 1736, au mot *Symmista*, col. 922.

30. *Bulletins de la Classe des Lettres*, séance du 7 août 1922, pp. 419-446, Bruxelles, Hayez, 1922.

31. Voir toutes les références à l'endroit indiqué.

en Bavière où les processions paroissiales, se rendant avec leurs croix et litanies à la cité épiscopale, soit à la Pentecôte, soit à la fête de saint Chilien, sont mentionnées du XII[e] au XVI[e] siècle.

« L'obligation pour les paroissiens, conclut Dom Berlière, de visiter une fois l'an l'église cathédrale fortifiait le principe d'unité dans le diocèse. Ce principe de l'union du clergé et du peuple à l'évêque avait trouvé une première application dans un usage que les documents du VI[e] siècle permettent de constater, l'obligation pour les prêtres de se rapprocher de l'évêque pour concélébrer avec lui les grandes fêtes de l'année : Noël, Pâques, Pentecôte, obligation qui avait pour but de *rappeler que les paroisses urbaines et rurales étaient une émanation de la grande paroisse dont l'évêque était le pasteur unique*[32]. »

En terminant cette rapide étude sur la concélébration eucharistique, le lecteur se demandera si ces rites anciens ont chance d'être restaurés un jour dans le droit liturgique actuel. Nous l'espérons. Quoi qu'il en soit, le grand principe chrétien de l'unité hiérarchique du Corps mystique, dont ces rites étaient la profession publique et la solennelle expression, demande, lui, à être restauré sans retard. Cette paternité de l'évêque dans sa famille diocésaine n'est plus une réalité vivante dans la piété de nos fidèles : nous-mêmes en sommes-nous suffisamment pénétrés ? Et cependant on n'a pas une mentalité vraiment catholique si on ne comprend pas l'importance de cette vérité. Or les mystères eucharistiques sont l'institution divine qui est en même temps la source la plus féconde et le symbole le plus expressif de cette unité. Mais il ne suffira pas d'une formule de catéchisme, ni même d'une déclaration de lettre pastorale pour inculquer ce grand principe chrétien ; par une infiltration lente et comme par endosmose, la liturgie bien comprise, surtout si elle retrouve un jour toute son ampleur traditionnelle, peut contribuer pour sa modeste part, en harmonie avec toutes les œuvres d'apostolat, à refaire, non seulement des individus chrétiens, mais une vraie chrétienté.

Dom Lambert Beauduin, O. S. B.

32. Rapport cité, p. 428.

LITURGIE ET EXEGESE SPIRITUELLE

Le renouveau liturgique, plus précisément une intelligence renouvelée de la liturgie, suppose un renouveau biblique. Quand on dit cela, il faut avouer que l'accueil est rarement enthousiaste. Les bonnes volontés les plus résolues (bien entendu c'est d'abord des prêtres que nous parlons, et des prêtres qui ont vraiment le souci de faire vivre les âmes), — les bonnes volontés les plus résolues, disons-nous, semblent défaillir sous le coup! « Comment? il faut encore initier les gens à la Bible? Comme si cela n'était pas déjà suffisamment difficile de les initier à la liturgie toute seule!... »

On peut répondre à cette protestation que le fait est là : notre liturgie, la liturgie romaine, est biblique d'un bout à l'autre. Non seulement, dans sa plus grande partie, elle est faite de textes bibliques; non seulement ce qui n'y est pas directement pris à la Bible est encore, en majeure partie, commentaire biblique, mais les textes dont la composition est le plus purement ecclésiastique n'y respirent pas une autre atmosphère, n'y usent pas d'un autre vocabulaire ni d'autres formes de pensée que les textes bibliques. Par suite, si l'on veut comprendre la liturgie, il faut comprendre la Bible. Qu'on le veuille ou non, en effet, étudier la liturgie, ce sera étudier la Bible, puisque la liturgie, c'est encore la Bible.

A dire vrai, parmi ceux pour qui c'est un scandale que de doubler l'initiation liturgique par une initiation biblique, il en est sur qui l'inefficacité du raisonnement précédent est facilement explicable. Par initiation liturgique, ils n'entendent point une initiation à la liturgie traditionnelle, pour laquelle ils n'ont pas plus de goût ou d'intérêt que pour l'Écriture Sainte. Ils songent plutôt à une élaboration toute

nouvelle, dans des formes largement émancipées, à une « liturgie » refaite, et qui, précisément, viserait le contact avec la masse en évitant tout ce qui trahit, dans la liturgie actuelle, les origines bibliques ou patristiques. C'est dans ce sens qu'un éminent curé de grande ville disait récemment : « Il faut repenser le canon de la Messe! » entendant par là, comme il l'expliquait lui-même, qu'il fallait jeter par-dessus bord « *munera pueri tui justi Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech* ».

Avouons-le, cette tendance à tout rejeter du passé, sous prétexte d'actualité, est une des plus dangereuses qui se fassent jour parmi les ecclésiastiques et les chrétiens d'aujourd'hui. Si l'on y cédait, elle irait à faire oublier que le christianisme est une révélation, que c'est aux apôtres que cette révélation a été faite et que c'est l'Église qui nous la transmet dans sa tradition vivante. Autrement dit, la façon dont certains, sans toujours être d'une logique aussi intrépide que notre curé, prétendent aujourd'hui « mettre à la page » le catholicisme, revient très exactement à le supprimer.

Dieu merci, de telles erreurs restent rares, et la plupart de ceux qui s'y engagent ne se rendent pas un juste compte de la voie qu'ils suivent et du terme où elle mène. Il y a donc les autres, tous les autres. Pourquoi ceux-là, qui sentent bien, même si c'est confusément, les richesses du missel et du bréviaire, qui souhaitent bien, même s'ils rechignent sur tel ou tel point, en vivre à nouveau et en faire vivre les autres, n'en sont-ils pas moins mécontents et sceptiques dès qu'on leur rappelle l'évidence que nous avons dite : « étudier la liturgie, c'est nécessairement étudier la Bible » ? Pourquoi s'irritent-ils, s'indignent-ils quand on leur dit : « Mais c'est de la Bible que la liturgie est faite! Comment donc voulez-vous l'étudier sérieusement sans commencer par étudier la Bible elle-même ? » Ils mettent en avant le peu d'attrait qu'une telle étude inspirerait à leurs paroissiens. Mais qu'en savent-ils ? Il faut en venir à cette question pour toucher enfin à la clef du mystère (et peut-être même aurions-nous là ce qui explique aussi le radicalisme des autres).

Les prêtres dont nous parlons disent alors : « Nous savons

d'expérience ce qu'est l'étude de la Bible et nous avons perdu de longue date toute illusion sur l'intérêt que peut offrir à des Français moyens normalement constitués la question des sources du Pentateuque, le problème synoptique ou la chronologie des épîtres pauliniennes! »

Autrement dit, le préjugé défavorable dont jouit l'étude de la Bible dans une large partie du clergé tient principalement à des souvenirs scolaires. Les nécessités apologétiques auxquelles l'exégèse moderne a dû parer ont eu ce triste contre-coup de donner à un trop grand nombre de séminaristes l'impression qu'étudier la Bible, c'est se lancer et se perdre dans un marécage de problèmes techniques embrouillés au possible, et totalement privés de sens pour tous ceux qui ne sont pas des spécialistes.

Il y aurait beaucoup à dire sur cet état de choses. Il n'y a pas à nier qu'il soit affligeant. On peut toutefois se consoler en observant que les séminaristes catholiques ne sont pas les seuls et ne sont pas surtout les plus sérieusement victimes de cette regrettable situation. On la retrouve simplement aggravée chez les protestants ou chez les anglicans. Chez ceux-ci, la théologie biblique étant toute la théologie, cela fait une vingtaine d'années que les étudiants ont eu brusquement le sentiment que leurs études leur enlevaient tout et ne leur donnaient rien. Nous n'en sommes pas là et, grâce à ce fait que le catholique reçoit la Parole divine d'abord dans la tradition vivante, il n'y a pas lieu de craindre que nous en venions là. Mais il y a tout à fait lieu de nous secouer et de dissiper un mortel malentendu. Justement, le rapprochement de la Bible et de la liturgie y est plus propice que quoi que ce soit d'autre.

I

La façon, en effet, dont la Bible est utilisée par la liturgie devrait montrer, permet de montrer aux clercs qu'il est une tout autre façon d'étudier la Bible que celle qu'ils connaissent trop bien et qui ne leur a laissé que d'amers souvenirs.

On peut lire la Bible pour réfuter Wellhausen, Harnack ou Loisy. Mais on peut aussi la lire pour communier avec saint Athanase, saint Augustin et saint Léon. Et il faut avouer

que les deux méthodes impliquées par les deux fins poursuivies ne se ressemblent pas plus que ces dernières. Il en résulte qu'on n'a aucun titre à écarter l'une au nom de l'ennui causé par l'autre. Pour être plus précis, la connaissance de la Bible exigée par la connaissance de la liturgie, ce n'est pas une connaissance critique, mais c'est une connaissance spirituelle.

Tout se tient : on ne goûte plus, on ne comprend plus la liturgie, parce qu'on ne goûte plus, on ne comprend plus la Bible. Mais à son tour, la Bible n'est plus goûtée ni comprise parce que l'exégèse spirituelle est méconnue et plus encore inconnue.

Dire cela, toutefois, c'est risquer de mettre le feu aux poudres. En premier lieu, la façon même dont nous avons été amené à parler de l'exégèse spirituelle en partant de l'exégèse critique constitue une tentation trop forte d'opposer l'une à l'autre. Si l'on y cède tant soit peu, l'exégèse critique apporte alors pour se défendre des arguments d'un tel poids et d'une telle forme que le conflit devient à la fois suraigu et insoluble. Le plus grave peut-être n'est pas là. L'exégèse spirituelle — son nom du moins — connaît aujourd'hui un regain de faveur indéniable. Malheureusement, certains des milieux où l'on s'y jette avec délices, certains des livres produits pour la ranimer sont de nature à soulever de trop légitimes inquiétudes. « Si c'est cela, nous dira-t-on, que vous nous proposez au lieu de l'exégèse que nous connaissons déjà : grand merci! Nous connaissons Charybde; nous n'avons aucune envie de tâter de Scylla. »

La première chose à faire est donc de définir ce que nous entendons ici par exégèse spirituelle. L'exégèse spirituelle qui est supposée par toute la liturgie, c'est une exégèse que dominent deux principes. Le premier est que la Bible est la Parole de Dieu, non une parole morte, emprisonnée dans le passé, mais une parole vivante, qui s'adresse immédiatement à l'homme d'aujourd'hui prenant part à la célébration liturgique, une parole qui le concerne, parce que c'est pour lui qu'elle a été et qu'elle demeure prononcée. Le second n'est au fond qu'une conséquence du premier. Et c'est que l'Ancien Testament s'éclaire par le Nouveau, tout comme le Nouveau ne découvre sa profondeur qu'une fois rapproché de l'Ancien. Il faut préciser davantage : le lien entre les

deux se définit par l'allégorie, au sens précis que l'antiquité donnait à ce terme. C'est-à-dire qu'il y a, dans les récits bibliques de l'Ancien Testament par exemple, un double ou triple sens : sous le sens littéral, sous « l'histoire », un sens typologique qui se rapporte au Christ et à l'Église, et, dans le prolongement de ce second sens, le troisième : le sens anagogique qui se rapporte à nous-mêmes, auditeurs, lecteurs de la Parole.

Dire si peu de chose, c'est soulever déjà une foule de questions. Toutes, ou peu s'en faut, reviennent à celle-ci : le *triplex sensus* de l'Écriture n'est-il pas une simple fantaisie? Le sens typique et le sens anagogique ne sont-ils pas de simples produits de l'imagination? Qu'est-ce là, sinon une prolifération d'interprétations toutes subjectives dont le travail de l'exégèse moderne a été de nous débarrasser? Au lieu du sens objectif des textes, n'est-ce pas n'importe quelle songerie de l'homme usurpant la place de la Parole divine et empêchant d'entendre seulement cette dernière?

A ce point, les partisans de transformations radicales ressurgissent. « N'avouez-vous pas, nous disent-ils, le caractère dépassé et désuet de la liturgie actuelle? Dès l'instant qu'elle est, comme vous êtes obligé de l'avouer, tout entière établie sur les principes d'exégèse que vous avez définis, n'est-elle pas un objet artificiel, le produit d'un type de civilisation chrétienne irrémédiablement caduc? N'avons-nous pas raison, pour reprendre le contact avec les masses, de vouloir passer par-dessus tout ce byzantinisme et rejoindre directement l'Évangile? »

Une telle objection est extrêmement précieuse. Elle nous amène au vrai point de départ. Est-ce, comme on nous l'affirme, un produit décadent que l'exégèse spirituelle? Son apparition dans l'Église constitue-t-elle un phénomène de sclérose? Signifie-t-elle une retombée de la religion de l'Esprit, annoncée par l'Évangile, dans un formalisme laborieux, plus byzantin que chrétien?

Dès qu'on parle d'exégèse spirituelle, surtout si l'on précise en osant avancer le mot d'allégorie, on pense à Origène. N'est-ce pas lui le grand coupable? N'a-t-il pas légué à l'Église en l'espèce une des plus funestes traditions qu'il avait reprises à la religiosité hellénistique? L'exégèse allégorique n'est-elle pas, comme déjà Porphyre (qui devait s'y connaî-

tre) le soutenait, rien qu'un mauvais camouflage chrétien d'un procédé mécanique employé par les derniers théologiens du paganisme pour galvaniser des légendes agonisantes ? Du côté chrétien, aussi bien, le grief ne date pas d'hier. Nombre de ses contemporains reprochaient déjà au grand Alexandrin d'avoir voulu substituer à la simplicité de l'Évangile et des apôtres une construction alambiquée, édifiée d'après des principes qui ne devaient rien au christianisme mais tout à des disciplines profanes.

Que répondait-il à cela ? On lui objectait l'Évangile et les écrits apostoliques. Mais lui-même n'hésitait pas à y renvoyer ses contradicteurs. Et il faut reconnaître qu'à lire sans parti pris ses arguments, on doit bien leur trouver quelque pertinence. Un esprit aussi peu enclin aux spéculations gratuites que celui d'Érasme pouvait l'être s'en déclarait convaincu.

Si nous nous reportons à l'Évangile auquel on nous renvoie, nous ne pouvons manquer, en effet, d'être impressionnés par l'usage que lui-même fait déjà de l'exégèse incriminée. Lorsque Notre-Seigneur, parlant de Jean-Baptiste, déclare : « Élie est déjà venu [1] », ou, parlant de lui-même et de sa résurrection : « Cette génération méchante et adultère recherche un signe, et il ne lui sera pas donné d'autre signe que celui de Jonas le prophète [2] », nous sommes en pleine exégèse allégorique. Et lorsque le Ressuscité explique aux disciples d'Emmaüs, « commençant par Moïse et tous les prophètes, dans toutes les Écritures, ce qui le concernait [3] », il est difficile de donner à cette phrase et à tout son contexte leur sens plein s'il ne s'agit pas, au moins pour une large part, d'interprétations analogues.

En tout cas, il paraît bien que la première génération chrétienne a compris de cette façon le rapport établi par le Christ lui-même entre l'Ancien Testament d'une part, sa personne et son œuvre d'autre part. Les discours apostoliques, si archaïques de ton, dans les Actes, ne laissent pas le moindre doute là-dessus. Qu'on fasse, par ailleurs, le compte des citations de l'Ancien Testament placées par saint

1. Matth., XVII, 12.
2. *Ibid.*, XII, 39.
3. Luc, XXIV, 27.

Matthieu à côté de chaque parole, de chaque acte du Sauveur qu'il rapporte, et l'on sera frappé par le nombre des cas où ces citations paraissent oiseuses si l'on rejette l'allégorie.

Si l'on passe à saint Paul, le procédé devient formellement explicite. Plutôt qu'en glaner les exemples (la pierre qui était le Christ, dans I Cor., x, 4, après l'exclamation de IX, 9 : « Est-ce que Dieu se soucie des bœufs ? » suscitée par Deut., XXV, 4, ou bien, dans l'Épître aux Galates, tout le parallèle entre Agar et Sara), mieux vaut se borner à citer ses propres déclarations : « Ces choses ont eu lieu pour nous servir de types[4] », nous dit-il, après une allégorisation de la pérégrination au désert. D'autres textes pauliniens semblent mener plus loin. La notion du « mystère », qui prend une telle place dans les épîtres de la captivité, ne suppose-t-elle pas la découverte d'un sens nouveau donné à l'Écriture et qui en unifie toutes les perspectives dans le Christ ? Lorsque saint Paul oppose les Juifs, qui ne voient que la lettre dans l'Écriture, aux chrétiens qui y découvrent l'Esprit, et pour qui, lorsqu'ils la lisent, un voile est enlevé, ce qu'il appelle « la lettre qui tue », qu'est-ce, sinon une interprétation purement littérale de l'Écriture, tandis que « l'Esprit vivifiant », n'est-ce pas précisément l'interprétation allégorique dont nous parlons[5] ?

L'Épître aux Hébreux fera le dernier pas et ne sera plus qu'un traité d'explication allégorique de la liturgie du tabernacle par rapport au Christ et à la Croix. Et l'on ne s'en tiendra plus à des parallélismes plus ou moins généraux, mais on entrera dans tout ce détail des applications qui est, il faut l'avouer, ce qui déconcerte le plus les modernes, chez un Origène ou chez ses imitateurs.

Quand on a rassemblé ces constatations, que l'on pourrait indéfiniment enrichir, on en est au point où, bon gré mal gré, doivent bien en venir tous les réformateurs qui prétendent opposer la simplicité de l'Évangile aux artifices de la tradition. L'examen poussé de plus près oblige toujours à reconnaître que les « corruptions » reprochées à celle-ci ne sont qu'un développement des germes mêmes de celui-là...

4. I Cor., x, 6.
5. Cf. tout le passage de II Cor., III, 4-18.

II

Cependant, dire cela, n'est-ce pas révéler un malaise bien plus profond qu'il semblait à première vue ? S'il est vain, sur ce point comme sur d'autres, d'opposer Église et Évangile, n'est-ce pas parce que l'Évangile lui-même trahit un malentendu ? Le christianisme s'est présenté dès le début, dès la prédication de Jésus, comme l'accomplissement du judaïsme. N'y aurait-il pas là une méprise qui, par-delà les apôtres, serait imputable à son divin fondateur ? Sans doute, Notre-Seigneur n'a point voulu abolir mais accomplir. Mais, en fait, ne faut-il pas plaquer sur tout l'Ancien Testament une interprétation qui force les textes pour justifier ce dessein ? Un procédé violent (qu'il découle de la dialectique rabbinique ou de la gnose philonienne, peu importe) serait-il seul à rattacher ces deux religions qui emploient les mêmes mots mais ne parlent pas la même langue ?

Le problème est d'importance. Il enveloppe toute la question des rapports entre les deux testaments. Suivant qu'on le résout en un sens ou en l'autre, c'est l'Église qui a eu raison, ou bien c'est Marcion, cet hérétique du second siècle qui avait voulu séparer radicalement la cause du christianisme et celle du judaïsme. On sait que des critiques modernes, comme Adolf von Harnack, ont jugé que la première grave erreur de l'Église avait été de condamner Marcion au lieu de s'y rallier. Leur jugement serait-il fondé ? Ne nous hâtons pas de le croire. Les progrès de l'exégèse scientifique elle-même, au cours de ces dernières années, rendent de plus en plus difficile de le soutenir.

D'un mot, disons-le, le procédé d'interprétation appliqué par les écrivains du Nouveau Testament à l'Ancien, si différent qu'il soit de nos modernes méthodes exégétiques, apparaît de moins en moins comme un artifice, comme un *deus ex machina* introduit du dehors pour les besoins de la cause. Et d'abord, il ne constitue aucunement une nouveauté. Rien n'est plus certain aujourd'hui que le fait que ce procédé est intérieur à l'élaboration même de l'Ancien Testament et a conduit celui-ci à la forme où nous l'avons présentement.

Pour parler plus clair et plus net, le remploi et la réinterprétation des anciens récits, aboutissant à des transpositions qui sont de véritables métamorphoses, apparaît comme le secret de la composition des écrits de l'Ancien Testament, sous leur forme achevée. Quand on l'y suit de près, on découvre enfin comment ce procédé peut être tout autre chose qu'un artifice gratuit. Il s'y révèle au contraire, selon la pensée des Pères de l'Église, comme l'effet d'une véritable pédagogie providentielle. Grâce à cette pédagogie, Dieu, en amenant l'Israélite à approfondir ses expériences originelles et à y découvrir un sens nouveau, l'a conduit sans heurt d'une religion encore primitive à une religion vivifiée par la révélation prophétique. On comprend alors que cette transposition fondamentale, qui n'a rien d'un coup de force et qui a tout d'une germination, d'une métamorphose biologique, ait elle-même préparé et comme provoqué une seconde transposition : celle qui de l'Ancien Testament lui-même acheminerait au Nouveau.

Nous voici au nœud du problème. Il convient de ne pas se hâter et de reprendre fibre à fibre toutes ses données.

L'ensemble de l'histoire d'Israël, telle que la retracent les livres de Moïse et les livres historiques dans leur état définitif, porte une double marque. D'une part, l'archéologie contemporaine à elle seule suffirait à le montrer, nous sommes ici en présence de traditions religieuses dont le noyau remonte, quoi qu'ait imaginé l'école Wellhausen, à une période contemporaine des faits relatés. D'autre part, il n'est pas niable que cette histoire soit une histoire interprétée, plus précisément une histoire à laquelle on découvre un sens nouveau. Cela est vrai de n'importe lequel des « documents », mais la démonstration est d'une simplicité évidente pour peu qu'on examine les rédactions dites « deutéronomistes ». La vision de l'histoire ancienne d'Israël y est indubitablement colorée par les vues les plus originales des prophètes du VIII[e] et du VII[e] siècle. Pour prendre un exemple précis, le récit de l'oppression égyptienne, puis de la délivrance merveilleuse de l'Exode, se lit à la lumière d'une expérience douloureuse qu'Israël n'a pas faite et ne pouvait pas faire avant le VI[e] siècle : celle de l'exil de Babylone, puis de la délivrance par Cyrus, événements qui n'ont eu eux-mêmes leur retentissement dans les cœurs qu'à la

faveur de la prédication prophétique qui les avait précédés et accompagnés.

Plus saisissant encore et moins discutable s'il se peut, apparaît l'exemple fourni par la législation du Deutéronome réinterprétant dans un sens humanitaire un ensemble de prescriptions mosaïques (ou même pré-mosaïques) dont la signification primitive purement sacrale n'est point douteuse.

Mais il est un genre littéraire où ce processus de transposition se suit à la trace, et c'est celui des écrits sapientiaux. Qu'est-ce donc que la « Sagesse », à l'origine, dans les plus anciennes collections des Proverbes par exemple ? Ce n'est guère qu'un ensemble de préceptes d'expérience : un art de réussir destiné aux « gens du roi », un manuel du parfait fonctionnaire, emprunté aux peuples voisins à peu près tel quel, à l'Égypte ou à l'Assyrie, en même temps que l'institution royale. Seulement, d'emblée, cette sagesse fort terre à terre se trouve dans un nouvel éclairage, celui du yahvisme d'Israël, activé et purifié par la prédication des premiers grands prophètes. Vienne le temps ou l'exil aura supprimé purement et simplement l'objet terrestre de cette sagesse, en supprimant la royauté avec ses organes, et, sans effort, elle décollera et deviendra une sagesse de vie surnaturelle. Au terme, comme dans la *Sagesse de Salomon*, la « Sagesse » ne sera plus un corps d'avis dictés par la pratique des affaires et transmis par les augures d'une « École des Sciences politiques » avant la lettre; ce sera le profond et impénétrable dessein de la providence divine, tel que l'Esprit-Saint peut le communiquer par grâce au cœur fidèle.

L'avantage de ce dernier exemple est qu'il montre à quel point la transposition, l'allégorisation a été naturelle. Il ne s'agit nullement, on le voit, d'un « fait du prince » de l'exégète, mais du travail lent et continu d'un fleuve qui creuse son lit peu à peu dans une terre dont les possibilités ne se découvrent que peu à peu. Ce qu'il faut bien voir, au surplus, c'est que la même chose est vraie des « histoires » bibliques. La « philosophie de l'histoire », fût-elle franchement post-exilique, qui les colore et peut-être les transfigure, n'est nullement un revêtement mais une irradiation montée des profondeurs. L'expérience religieuse des pro-

phètes qui a éclairé cette histoire en retour, en effet, n'est pas elle-même un commencement absolu. Si direct qu'ait été pour eux l'appel de Dieu, Dieu semble plutôt leur avoir ouvert les yeux sur les richesses non encore élaborées de la vieille tradition d'Israël qu'avoir estompé à leur regard les trésors du souvenir derrière des visions impréparées.

Sans doute les prophètes, du VIII[e] au VI[e] siècle, ont profondément renouvelé le vieux yahvisme. Mais ils en demeurent les héritiers fidèles et ce qu'on peut le plus légitimement appeler leurs créations en assume toute la matière et, qui plus est, tout l'esprit. Tous, ce qui les a formés à recevoir l'Esprit divin et à en traduire les inspirations à leur peuple, c'est la méditation de l'histoire de ce peuple. Qu'on pense seulement à ce que doit un Osée aux récits de l'exode et de la pérégrination au désert[6]! Toute la vision qu'eut Isaïe du Dieu de sainteté, laquelle est non seulement à l'origine de sa vocation dans le temps mais au principe de tout son message prophétique, ne part-elle pas de la liturgie traditionnelle du temple[7]? Et que serait l'espoir d'un Jérémie ou d'un Ézéchiel, sans la pensée sous-jacente de l'alliance avec Abraham, renouvelée sur l'Horeb[8]?

Ces derniers exemples nous amènent à une remarque plus précise. L'inspiration prophétique prend d'abord la forme d'une illumination d'une histoire depuis longtemps bien connue et qui, par son propre développement, orientait vers cette lumière où, maintenant baignée, elle se renouvelle. Mais ensuite encore, dans les projections même les plus osées et d'une plus hardie nouveauté qu'elle ose tenter sur le futur, c'est de tous les éléments de ce passé qu'elle recompose à son nouveau jour la figure de l'avenir. Comme on l'a fort bien dit, en définitive, l'œuvre des prophètes a été non seulement de préparer, mais de rendre inévitables le passage du clan à la communauté religieuse, la substitution, au peuple de Dieu qui n'était qu'un peuple de chair, d'un peuple de Dieu assemblé par l'Esprit et qui est l'Église. Mais où donc Ézéchiel puise-t-il les traits de sa description lyrique de la future cité de Dieu et de son sanctuaire, sinon

6. Cf. Osée, II et XI.
7. Isaïe, VI.
8. Ezéchiel, XXXVI et XXXVII.

au fonds traditionnel de Sion et du temple salomonien ? Tout est changé, sans doute, l'atmosphère est eschatologique et les détails comme l'ensemble de la vision nous font douter qu'elle ait été jamais contemplée pour cette terre demeurée telle que nous la connaissons. Mais le prince, plus pontife que guerrier, qui doit y régner, s'il apparaît déjà comme « le prêtre selon l'ordre de Melchisédech », emprunte encore tout l'aspect d'un davidide. Que dire de la cité universelle chantée par les prophéties de la seconde partie d'Isaïe, de la cité sainte de la troisième ? Certes, elle n'a plus grand'chose de l'ancienne Jérusalem et elle a déjà presque tout de « l'Épouse de l'Agneau qui descend du ciel ». Et cependant, n'est-ce pas à travers l'ancienne qu'elle reste vue ? Ne pourrait-on pas dire que c'est de ses pierres qu'elle sera rebâtie...

... Scalpri salubris ictibus,
Et tunsione plurima,
Fabri polita malleo ?...

Nous voici enfin à pied d'œuvre pour comprendre à quel point l'allégorisation, ainsi entendue, est organiquement liée à la floraison du Nouveau Testament, sans que cela ait plus rien pour nous déconcerter ou nous décevoir.

Ne revenons point à aucun des exemples déjà donnés pour mettre en évidence la place qu'elle occupe dans la *présentation* de l'Évangile. Nous sommes ici passés bien au-delà de la forme : jusqu'à l'*essence* du message évangélique. Ne craignons plus de le dire après les éclaircissements qui précèdent : les notions mêmes, les idées de base de la prédication de Jésus et des apôtres se révèlent, non pas simplement ou principalement dans leur revêtement offert à l'imagination, mais *dans leur substructure la plus intime*, comme des allégorisations d'idées prises à l'Ancien Testament. Pour le montrer, nous nous en tiendrons à trois notions, mais elles sont sans nul doute les plus centrales du Nouveau Testament : celle du Royaume, celle du Messie, celle du Sacrifice.

Avec ces trois seules idées, on pourrait reconstruire toute la dogmatique chrétienne. Telle n'est pas, est-il besoin de le dire ? notre ambition. Nous nous bornerons à ces ques-

tions limitées : d'où viennent-elles ? comment sont-elles nées ?

Il est superflu d'insister sur la place occupée par le Royaume dans la prédication de Notre-Seigneur, telle que les synoptiques nous la donnent : cette prédication, c'est et ce n'est que l'Évangile du Royaume. Mais d'où vient sa notion ? On peut lui assigner une double origine : d'une part la vieille notion eschatologique, remontant aux origines de la religion d'Israël, d'un « jour » où « cela changerait », où Dieu interviendrait comme un juge tout-puissant dans le cours des affaires de ce monde et rétablirait toute chose dans une parfaite conformité à sa volonté. Et d'autre part, l'idée-mère d'où est née l'expression « peuple de Dieu », cette idée qui remonte au moins à l'exode et qui éclate dans tout son jour dans le débat entre Samuel et les Anciens, quand il s'agit de savoir si Israël aura ou non un roi comme les autres peuples : c'est Dieu, à proprement parler, et lui seul, qui est le roi d'Israël.

Voici l'origine. Mais, dans l'une et l'autre branche, encore une fois, les prophètes avaient opéré une première transposition. A l'idée du jour de Dieu établissant son règne, tout simplement en écrasant les « nations » sous les pieds d'Israël, Amos substitue déjà l'idée d'un jour où Dieu régnera par une justice qui ne fera pas acception de personne. Si un peuple de Dieu doit bien régner avec lui, ce ne sera pas un peuple tout fait, mais un peuple que le jugement eschatologique constituera lui-même, éliminant autant d'Israélites qu'il appellera de « goyim ». A l'idée, par ailleurs, d'un royaume de Dieu enclos dans les frontières de la Palestine, les derniers prophètes avaient substitué de même celle d'un règne mondial, où tous les hommes (et jusqu'aux Éthiopiens! — c'était tout dire pour des Juifs...) seraient conviés. Il faut insister sur le radicalisme de ces premières transformations. Le point d'attache des notions neuves est visible. Mais ce qui l'est plus encore, c'est leur nouveauté. Si elles restent au contact des notions anciennes, c'est uniquement parce qu'elles en gardent, avec une persistance que nous serions tentés de dire anachronique, tout le jeu d'expressions. Autrement dit, sans un emploi allégorique de ce qui, jusque-là, restait pris en un sens purement matériel, le lien disparaîtrait à tout autre regard que

celui d'un historien des idées particulièrement perspicace. Avouons-le rondement : le règne de Dieu qu'attend Amos, ce n'est plus du tout celui qu'attendaient ses auditeurs (et il ne le leur envoie pas dire); le royaume de Dieu qu'espèrent les prophéties deutéro-isaïaques, ce n'est plus du tout celui que les déportés souhaitaient retrouver tel qu'ils l'avaient quitté (et les remarques cinglantes de la troisième et dernière partie d'Isaïe ne se feront pas faute non plus de mettre les points sur les i).

Avec Jésus, l'emploi de l'expression Βασιλεία τοῦ Θεοῦ suppose une nouvelle transposition qui n'est évidemment pas moins déconcertante pour les Juifs charnels. L'entrée dans les temps eschatologiques où le règne de Dieu s'établira n'est plus la suite d'une catastrophe cosmique : il arrive sans qu'on l'observe. Et le « Fils de l'Homme » entre les mains duquel l'œuvre de cet établissement est remise, loin de venir sur les nuées du ciel comme on l'attendait, est déjà là : c'est ce rabbi que tout le monde prend pour « le fils du charpentier ». Quant au royaume lui-même, si l'on veut en trouver à l'époque du Christ une représentation qui soit littéralement empruntée aux dernières visions isaïaques, il n'est que de lire les Psaumes de Salomon. Mais nulle parole de Jésus ne montre mieux à quel point sa propre notion allégorise au contraire les dernières prophéties auxquelles il l'emprunte que celle-ci : « Mon royaume n'est pas de ce monde... »

Les mêmes remarques s'imposent dès qu'il s'agit du Messie. La raison pour laquelle si longtemps Jésus n'a pas voulu s'en laisser donner le titre, c'est qu'il se refusait à l'accepter sans une transposition telle qu'un Jean-Baptiste, voire les apôtres eux-mêmes, quand ils l'eurent enfin entrevue, se sentirent incapables de faire le pont entre ce qu'ils croyaient permis et ce qu'ils voyaient donné.

Au début, le « Messie », c'est tout simplement le roi, oint liturgiquement. Puis c'est le roi par excellence, autrement dit David. Ensuite, dans les temps malheureux, c'est un roi espéré, qui rétablirait tout, et qui serait un nouveau David. Ézéchiel, et plus tard Zacharie, provoquent, plutôt qu'ils ne l'opèrent eux-mêmes, une transfiguration de la notion qui est une véritable μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Ils le font par une contamination de la notion du roi avec celle du

prêtre, transposant l'espérance nationale en une espérance religieuse, à propos de l' « oint » comme à propos du peuple.

C'est encore ce que Notre-Seigneur lui-même fera, ou plutôt préparera, en suscitant un nouvel élargissement et, il faut le dire, un nouvel éclatement de l'idée (comme éclate un fruit mûr). Cette fois, ce sera la conjonction, avec l'idée post-prophétique du Messie d'une part, de l'idée apocalyptique du « Fils de l'Homme » d'autre part, et, dans un paradoxe voulu, de l'idée qu'il faut bien appeler erratique du « serviteur de Yahvé ». Cette dernière idée fut certainement, de toutes celles émises par les prophètes, la plus totalement privée de fructification en Israël. Reprise par le Christ et les apôtres et introduite au cœur même de l'idée de Messie [9], elle renouvellera celle-ci de telle manière que la cassure irrémédiable se produira ici même entre l'Israël charnel et l'Israël de l'Esprit. Ce n'est pas trop dire qu'affirmer qu'Israël a rejeté le Christ, parce qu'il attendait un Christ littéral et que celui qui s'était présenté n'était et ne voulait être qu'allégorique.

L'œuvre que ce « Messie », dont la notion se trouvait à ce point métamorphosée, allait accomplir, Jésus (tel le « Serviteur » d'Isaïe, LIII) conduirait à l'interpréter en termes sacrificiels. Mais c'est peut-être sur ce dernier point que la transposition, l'allégorisation inhérente à l'emploi des termes et des concepts eux-mêmes, s'avère d'une étonnante liberté créatrice.

On sait combien peut être radicale la critique faite par les prophètes de la religion sacrificielle. Les exégètes de la fin du siècle dernier, trop prompts à prêter aux personnalités marquantes de l'antiquité leurs propres préjugés de modernes, se sont hâtés d'y voir une pure et simple condamnation du ritualisme sacral. « Je hais vos fêtes, j'ai en horreur vos solennités... », on voit trop, en effet, ce que de tels textes, sollicités par une exégèse aussi impérieusement logique que peu sérieusement historique, pourraient donner... Ce que l'opinion plus mûrie des exégètes contemporains conduit à admettre, c'est non pas une éviction mais une spiritualisa-

9. Ce qu'aucun des prophètes ne paraît avoir seulement osé envisager.

tion de ce ritualisme[10]. Expliquons en quelle manière cela est vrai. L'entreprise pour chercher et trouver une signification conceptuelle dans les sacrifices primitifs est sans doute condamnée. Elle suppose cette notion puérilement rationaliste de l'histoire des religions qui était encore celle d'un Auguste Sabatier mais qui fait sourire aujourd'hui les plus routiniers des ethnologues. Ce n'est pas une notion de la divinité et de la religion qui a donné naissance à aucun rite primitif, mais bien les notions de ce genre qui sont sorties après coup de rites en eux-mêmes pré-logiques. Ne cherchons donc pas quel était le « sens » donné aux sacrifices avant les prophètes, tout simplement parce que, dans l'acception des termes où notre esprit prend ce mot de « sens », les sacrifices n'en étaient peut-être pas susceptibles avant eux. Mais la nouveauté créatrice de l'interprétation prophétique n'en apparaît qu'avec un plus grand relief. Pour les prophètes, désormais, le sacrifice n'a plus d'autre valeur que de traduire la conformité rétablie entre la volonté de l'homme et la volonté de Dieu, dans la vie concrète de l'homme.

Avec Notre-Seigneur et sa croix, on peut dire que l'allégorisation arrive à son comble, en ceci que l'interprétation absorbe en elle la réalité symbolique et n'en laisse rien subsister en dehors d'elle-même. Ce qu'on appellera, dans le Nouveau Testament puis dans l'Église, « le Sacrifice de Jésus », ce sera la réalisation en Jésus de cette offrande de soi-même à Dieu, à travers la douleur et la mort, que les prophètes avaient symbolisée par les sacrifices rituels.

*
* *

Au terme de ces analyses, il est fort important de rappeler et de souligner s'il en est besoin les deux vérités complémentaires qu'elles mettent en lumière. Autant les transpo-

10. Cf. sur tout ceci la synthèse présentée par A. G. Hebert, dans *The Throne of David*, Londres, 1945 [3], pp. 111 et ss. Il nous serait difficile d'exprimer tout ce que la présente étude doit à la suggestion de ce livre.

sitions que nous venons de suivre sont profondes et sont radicales, autant il est vrai qu'elles sont organiques et vitales. Encore une fois, il n'y a pas en tout ceci de place pour aucun coup de force, ni même pour aucun artifice à proprement parler.

Sans doute, ce n'est pas par un processus logique que l'idée nouvelle sort de l'ancienne, dont elle ne paraît conserver que l'écorce. Mais c'est par une filiation très sûre et très continue sous un certain aspect, quoique sous un autre il y ait incontestablement un *saltus*, une intervention créatrice de l'Esprit. Aussi bien la pure logique n'a jamais été en aucun domaine, et dans celui d'une pensée concrète moins qu'en aucun autre, le mode d'invention des idées. Il est bien plutôt un mode d'organisation réflexe, lequel présuppose l'intervention préalable d'une intuition « poétique », dans toute la force étymologique de ce mot qui signifie création. On l'a montré pour les plus grands systèmes de la pensée humaine, et pour ceux particulièrement qui ont amené l'esprit de l'homme, à partir d'une pensée toute pratique et immergée dans la matière, jusqu'à la conscience de soi : c'est une transposition des thèmes anciens qui donne naissance aux thèmes nouveaux[11]. Le vrai progrès de l'esprit n'est pas rectiligne, il est cyclique. L'homme ne progresse pas tellement dans sa vision du monde et de lui-même en épuisant les conséquences logiques de prémisses une fois découvertes qu'en repassant incessamment par un chemin déjà parcouru, mais où son regard renouvelé lui fait découvrir des profondeurs qu'il ne soupçonnait pas. Dieu qui sait bien comment notre esprit fonctionne, puisqu'il en est l'auteur, a fort naturellement proportionné le développement de sa révélation à ce rythme sur lequel nous sommes naturellement accordés. Rien de plus neuf, par rapport au monde sans épaisseur de l'*homo faber*, que le monde des poètes. Et cependant, c'est le même, mais où toutes choses se sont chargées, ou bien nous ont elles-mêmes gratifiés, d'une intelligibilité méconnue tout d'abord. De même, d'expériences élémentaires où notre esprit, immergé dans le palpable et le visible, croit y étreindre, sinon l'être même de Dieu, au moins toute son action, l'Esprit divin nous

11. Cf. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1927, t. II, pp. 400 et ss.

a-t-il conduits aux plus hautes expériences et aux plus pures, celles où ne subsiste plus que l'évidence aveuglante de ces deux esprits, « moi-même et mon créateur ».

III

Ces remarques n'ont pas seulement, pour la question qui nous préoccupe, un intérêt spéculatif. Elles ne nous expliquent pas simplement comment une exégèse spirituelle est inviscérée dans le propre progrès de la révélation. Elles nous offrent aussi la pierre de touche des exégèses spirituelles légitimes et de celles qui ne le sont pas. Après nous avoir permis de légitimer un certain emploi de l'allégorie, elles vont nous aider à écarter ses caricatures. Et nous allons trouver ici le joint par lequel exégèse scientifique et exégèse spirituelle, lorsqu'elles sont l'une et l'autre bien comprises, loin de s'exclure se commandent.

L'exégèse spirituelle n'aura de fondement, si ce qui précède est exact, que dans la mesure où elle sera une simple génétique des idées ou des thèmes de la révélation finale, de la révélation chrétienne. Dans la mesure, au contraire, où elle plaquera après coup des rapports arbitraires entre tel élément de l'Ancien Testament et tel autre du Nouveau qu'aucune élaboration vitale ne relie, elle n'aura pas plus d'intérêt que le jeu qui consiste à retrouver dans la forme des nuages ou dans les contorsions du feu des figures connues. Par contre, on voit très bien quel appauvrissement absolument injustifié il y aurait à vouloir la réduire aux cas peu nombreux où l'auteur humain de l'Écriture a consciemment voulu s'exprimer sous forme de parabole. Dans ces derniers cas, c'est le sens symbolique lui-même qui est le sens littéral. Mais ne l'admettre que là reviendrait finalement, soit à limiter le Nouveau Testament à dire en clair ce que l'Ancien aurait dit inutilement en énigmes, soit à priver la « nouveauté » de l'Évangile de ses plus authentiques préparations dans l'Ancien.

Seuls des exemples peuvent clarifier tout ceci. Bornons-nous à en développer un qui soit topique. On ne saurait surestimer l'importance, pour le développement religieux

d'Israël, d'un fait comme l'exode hors d'Égypte, avec le passage de la mer Rouge et ce qui s'en est suivi. C'est en méditant sur cette délivrance toute matérielle que les prophètes en sont arrivés à la notion profondément spirituelle d'un Dieu rédempteur, c'est-à-dire d'un Dieu qui rachète les siens, non seulement d'un esclavage historique, mais de la servitude du péché. Au terme de ce travail, nous trouvons le baptême de Jean, qui se propose de faire passer les hommes, au prix de la μετάνοια, non plus à une terre promise qui serait encore de ce monde, mais au royaume eschatologique. Le Christ s'en saisissant à son tour introduira l'idée suprême d'un passage à ce royaume par la « Pâque » dont il sera l'Agneau immolé. Saint Paul enfin, ayant derrière lui l'accomplissement de ce que Jésus à la Cène préparait encore, précisera que nous avons été transportés par Dieu du royaume des ténèbres au royaume du Fils de son amour, grâce au baptême qui nous a donné part à la Résurrection de ce Fils en nous associant à sa mort [12].

Nous avons ici l'exemple par excellence de l'allégorie que nous pouvons appeler organique. Loin de rien contredire dans les résultats les plus sûrs de l'exégèse scientifique, elle ne fait que retracer la genèse d'une notion révélée, selon ce que la science critique nous permet de vérifier point par point.

Si l'on veut un repoussoir à cet exemple, il n'est que de prendre un symbolisme purement imaginaire, comme le moyen âge en a fait fourmiller, et comme les Pères eux-mêmes, lorsqu'ils retombent dans le verbalisme machinal qui guette la pensée la plus originale et la plus enracinée dès qu'elle cède à la facilité, en avaient déjà fourni trop de cas patents. Citons seulement l'interprétation des eaux de Mara adoucies par le bois, comme de l'amertume du péché dissipée par la Croix... [13]

*
* *

Si la science critique, loin de combattre l'exégèse allégorique ainsi comprise, permet d'en justifier l'existence et

12. Col., I, 13.
13. Nous reviendrons plus loin sur un tel exemple, et nous verrons s'il n'y a rien à y sauver.

non seulement d'en critiquer les applications mais de leur donner une pénétration accrue, il ne faudrait pourtant pas en conclure qu'avant elle l'Église ait jamais dû voguer à l'aventure entre des accommodations factices et des réussites fortuites. Le même procédé spontané de l'esprit humain, éclairé par l'Esprit de Dieu, qui a conduit à l'élaboration des données révélées dans l'Écriture, de l'un à l'autre Testament, pouvait conduire et a conduit de fait, dans la tradition ecclésiastique, à leur mise au jour. Ici comme en biologie, il est très vrai de dire que l'ontogénèse reproduit la phylogénèse. L'Église, dans la formation de sa liturgie comme dans l'élucidation progressive de ses dogmes, confronte sans cesse, à la lumière de l'Esprit, les révélations finales avec cette Écriture qui est le document perpétuel de leur germination progressive. Ces révélations, en effet, elle les porte en soi, dans cette conscience collective qui est la sienne et qui n'est qu'une communication de la propre conscience du Christ, du νοῦς Χριστοῦ. Il est donc très naturel que l'Esprit du Christ, le Πνεῦμα Χριστοῦ, vivant en elle, lui donne de sentir d'instinct, à travers l'Écriture, les lignes suivant lesquelles seulement on peut comprendre à fond les vérités chrétiennes. Nous voulons parler de quelques grands thèmes où ces vérités se sont condensées progressivement, non pas selon la logique d'un entendement abstrait, mais selon la logique de la vie. Les démarches que l'Église opère ici ne sont pas justifiables d'aucun procédé de l'intelligence purement raisonneuse. A les suivre avec les seuls procédés de celle-ci, on pourrait presque à chaque pas les prendre en défaut. Mais l'usage d'une intelligence plus profonde et plus souple, plus adaptée aux démarches spontanées de l'esprit de l'homme comme de l'Esprit de Dieu, rejoint tout un réseau profond de lignes de force dont l'exercice le plus affiné de la critique ne peut, bien après coup, qu'éprouver la solidité substantielle, tout en en purifiant sans doute les contours.

C'est ainsi que la liturgie et la patristique, ou mieux encore, la liturgie replongée dans toute son eau-mère, qui est précisément l'ensemble de la patristique, est comme une vaste filière de thèmes allégoriques. Cette filière elle-même constitue ce qu'on peut appeler l'interprétation traditionnelle de l'Écriture et restera à jamais à la base de toute lec-

ture « spirituelle » du texte sacré. L'interprétation que nous visons n'est rien de plus d'ailleurs qu'un développement de ce qui s'esquisse au moins dans les évangiles synoptiques, et qui fait bien plus que s'esquisser chez un saint Paul ou un saint Jean.

Aujourd'hui, le renouvellement de cette exégèse spirituelle (que l'exégèse critique, loin de proscrire, devrait enfin susciter) pourrait prendre la forme d'une prospection puis d'une courbe d'efflorescence de tout un ensemble de larges thèmes, de grandes idées organiques. Leur racine part des plus anciennes couches de l'Ancien Testament et leur fruit nous est offert, dans la liturgie et chez les Pères, par le simple épanouissement d'une fleur qui n'est pas autre chose que l'Évangile. Nous avons cité le motif, assurément central, de l'Exode et de la Pâque. Joignons-y celui de la pérégrination au désert suivi de l'entrée dans la terre promise, celui de l'exil et du retour des déportés, de la ruine de Jérusalem et de sa reconstruction. A l'intérieur de ces grands thèmes dynamiques, les thèmes plus délimités du Royaume, du Messie, du Sacrifice, tels que nous avons esquissé leur développement, recouvreraient leurs perspectives naturelles.

Inversement, dominant et embrassant tout le reste, un thème global, si l'on peut ainsi parler, se dégagerait à son tour, s'enrichissant de tous les autres en les unifiant en lui : le thème que saint Jean appelle, au point d'arrivée, celui des « Noces de l'Agneau » et qu'Osée, au point de départ, présentait seulement comme l'image des fiançailles de Yahvé avec son peuple. Éclairée par de telles lignes directrices, telles que la liturgie elle-même les fournit rapidement à quiconque se familiarise avec elle, la lecture de toute la Bible, en retour, vivifiera les moindres allusions liturgiques d'un poids immense d'expérience scripturaire, toute foisonnante de vie.

Notons ici comme le double étagement du sens allégorique (en sens typique et anagogique), signalé dès le début, loin de faire aucune difficulté supplémentaire, s'organisera de lui-même. Il se vérifiera que la Parole de Dieu, dans la liturgie éminemment, reste toujours parole vivante, adressée à nous qui la lisons, *hic et nunc*. Toute la Bible, en fin de compte, ne fait que retracer l'histoire du peuple de Dieu, histoire qui est plus précisément celle de ses « noces » avec

la Parole, avec le Verbe divin qui est adressé à la masse humaine pour y susciter ce *qahal Yahwe*, ce γένος ἐκλεκτὸν qu'est l'Église. Mais quel est le dessin de cette histoire? C'est, on l'a heureusement montré, la courbe d'une systole suivie d'une diastole. De la multitude mauvaise de l'humanité dispersée par le péché (*Ubi peccatum, ibi multitudo*, selon le mot d'Origène), nous passons progressivement, par les étapes successives de tout Israël, de Juda, du « reste » de Juda, au seul Jésus, au Fils unique mourant sur la Croix. Puis, de son unité recréatrice de second Adam ressuscité, nous revenons à l'unité multipliée de l'Église catholique, récapitulant en Lui toute créature. Ainsi, le sens typique, faisant converger sur le Christ et l'Église toutes les paroles apparemment dispersées qui constituent l'Écriture, se prolonge-t-il de lui-même dans le sens anagogique, lequel, au terme dernier, nous rejoint à notre tour pour nous appliquer et nous approprier toutes les richesses du Christ.

S'il est permis d'ajouter une dernière remarque à ces trop longues dissertations, qu'elle soit pour inviter ceux qui voudront prolonger ces simples esquisses à la patience nécessaire.

Autant il importe de distinguer l'exégèse allégorique dont nous croyons avoir justifié le principe des exégèses accommodatices qui sont de simples plaquages, autant il importe de ne pas trop se hâter d'appliquer au détail de la tradition ce schème vital, comme s'il n'était qu'une formule passe-partout. N'oublions pas qu'il s'agit ici de procédés de l'intelligence spontanée, qui sont d'une bien autre souplesse et d'une bien plus déconcertante complexité que ceux de l'intelligence logique. Dans ce que la tradition nous fournit, ne nous pressons donc pas trop de faire le départ entre les intuitions fondées et les artifices caducs. Ce n'est pas un gabarit vite fabriqué de notions rationnelles qui pourra nous permettre de trier chez les Pères le grain des choses et la paille des mots. Les démarches « poétiques » d'*Anima* sont souvent déconcertantes pour le gros bon sens d'*Animus*. A vouloir les enclore dans ses allées bien tracées, il risque fort de couper purement et simplement son élan. Telle interprétation traditionnelle d'un texte sacré, qui semble purement gratuite quand on s'en tient à ce texte séparé

de l'ensemble, peut ne pas être privée d'une valeur indirecte mais cependant précieuse. Reprenons l'exemple du bois jeté dans les eaux de Mara. Il est trop certain qu'il y a ici une part considérable d'artifice, selon les critères mêmes que nous avons posés. Cet épisode, à n'en pas douter, n'a joué aucun rôle, ou n'a joué qu'un rôle insignifiant, dans l'élaboration historique de la théologie scripturaire de la Croix. Cependant, il est très certain qu'une opposition d'images telle que celle de l'arbre de vie et de l'arbre de la science du bien et du mal a joué un rôle instrumental de premier ordre dans cette même élaboration. Par suite, la projection de la Croix sur toutes sortes d'images vétéro-testamentaires d'un bois qui sauve n'est pas sans valeur, quoique sa valeur soit toute dérivée. Elle n'est que la traduction poétique de la conscience prise antérieurement par l'Église de cette vérité fondamentale : toute l'histoire de l'humanité rachetée s'inscrit du péché originel à la Passion glorifiante, de l'arbre d'Éden à « l'arbre » du Golgotha. L'intérêt d'un tel procédé n'est que réflexe, et il serait dangereux de le confondre avec ceux, tout autrement fondés, de l'intelligence créatrice. Mais de tels procédés réflexes, l'intelligence spontanée n'aime pas moins faire usage que de ces autres procédés réflexes que sont les procédés logiques. Il ne doit donc pas nous étonner que les écrits inspirés eux-mêmes y aient largement eu recours; pensons simplement à la place occupée par le serpent d'airain chez saint Jean, au rocher « qui était le Christ » chez saint Paul. Gardons-nous, par suite, de rejeter purement et simplement bien des « accommodations » qui, privées peut-être de valeur en elles-mêmes, gardent pourtant une grande valeur par la perception qu'elles reflètent des grandes vérités sous-jacentes de fait à tout le devenir scripturaire et qui en font l'unité. Il en est d'elles, si l'on veut, comme de ces taches qu'un œil ébloui par le soleil promène sur toutes choses : elles ne font que colorer d'une illusion ce qu'elles touchent, dira l'esprit à courte vue. Celui que sa raison raisonnante ne tient pas en œillères reconnaîtra, dans l'illusion, l'irréfragable témoignage rendu à la réalité de la vision antérieure.

Néanmoins, il est bien sûr que ce qui importe par-dessus tout, c'est cette vision elle-même. Redisons-le donc, elle n'a rien à craindre, et elle a beaucoup à gagner au contact de

l'exégèse scientifique, pour peu qu'on n'arrête pas celle-ci à ses premiers balbutiements critiques, et pour peu encore qu'on ne prétende pas borner aux ressources de la critique une synthèse qui demande le pouvoir unificateur de la vie. Mais cette vision en définitive, cette Θεωρία, comme disent les Pères, nul autre moyen humain n'y peut concourir efficacement que cette sainte contagion, que cette sympathie suggestive d'une entrée en communion vivante avec la tradition des Pères et de l'Église. A cette communion, il n'est pas d'autres voies que la prière, l'ascèse et la méditation, la méditation nourrie à la *lectio divina* dont l'Écriture fournit la matière, dont les Pères donnent l'éclairage et où le fil ne peut nous être proposé sinon par l'Église vivante, à laquelle la liturgie, comme Pie XI nous le rappelait, assure « le plus important organe de son magistère ordinaire ».

Louis Bouyer.

DERNIERES ETAPES DU RENOUVEAU LITURGIQUE ALLEMAND

Ce n'est pas une histoire des mouvements liturgiques catholiques des dernières années en pays germaniques que nous nous proposons de faire ici. C'est plutôt, par manière d'information générale, un tour d'horizon permettant de situer les grands centres liturgiques, de constater l'abondante moisson de leurs œuvres et de dégager leurs orientations.

I

Les grands foyers liturgiques et leurs œuvres

Dans son livre récent *Histoire du mouvement liturgique*, Dom Rousseau a bien marqué la cohésion du renouveau liturgique dans les différents pays de l'Occident. Il a montré comment ce mouvement, avant d'affleurer à l'existence officielle au début du XIX^e^ siècle, avait été amorcé dès le XVIII^e^ siècle. Dom Rousseau marque les étapes de cette histoire au siècle dernier : Moehler, Scheeben, Guéranger, les foyers liturgiques ouverts à Solesmes, puis à Beuron, l'activité de Dom Lambert Beauduin à Louvain, le renouveau de l'ecclésiologie à partir des réalités du corps mystique. Il nous semble que ces efforts, pour si vigoureux et si réussis qu'ils aient été, n'ont cependant constitué que des amorces. Il appartenait à la théologie liturgique de l'école de Maria-Laach de leur faire porter leurs derniers fruits et de donner au mouvement liturgique en Europe une nouvelle vigueur en le plongeant dans les eaux nourricières et fécondes de la grande tradition patristique.

L'abbaye rhénane du Lac est située à quinze kilomètres à l'ouest d'Andernach sur le Rhin. Son abbé, le R^me^ Père Dom Herwegen, un de ses moines, Dom Odon Casel, un ami du monastère, l'abbé Jean Pinsk ont fait du monastère le foyer central de la vie liturgique en Allemagne, foyer où se sont allumés d'autres foyers aussi rayonnants : celui de Klosterneuburg, en Autriche, celui des mouvements de jeunesse (*Jugendbewegung*), celui de l'Amicale des professeurs catholiques de l'université (*Akademikerverband*), celui de l'Oratoire de Leipzig, et ceux de nombreux instituts de pastorale, dont le plus connu est celui de Vienne.

Ces différents mouvements sont solidaires les uns des autres. Ils se différencient cependant, si l'on peut ainsi parler, en une « droite » plus directement tournée vers le mystère de Dieu, et une « gauche », plus occupée d'anthropologie et de sociologie. Tous, à des titres divers, se réclament du travail de Maria-Laach.

C'est en 1912 que Dom Herwegen a inauguré tout ce travail par la publication de conférences qu'il réunit depuis en volume : *Les Sources anciennes de forces toujours jeunes* (1) et *Lumen Christi* (2), *Le principe esthétique de la liturgie* (3). M. Robert d'Harcourt a campé pour le public français la forte figure de l'abbé de Laach dans son introductuion à *L'Esprit de la liturgie* (4). Dom Herwegen s'est surtout imposé au monde savant par la création de l'*Annuaire des Sciences liturgiques* (5), de collections scientifiques annexes : *Textes et Sources* (6), *Ecclesia orans* (7). Il a pris l'initiative de retraites dites liturgiques. Il a fondé une académie d'études patristiques fréquentée même par des moines orthodoxes venus des Balkans. Il a restauré l'abbatiale de Laach, fondé dans son monastère des ateliers d'art sacré.

Aux deux ouvrages personnels de Dom Herwegen cités plus haut, il faut encore ajouter son étude : *De l'Être et de la vie chrétienne* (8). *La Maison-Dieu* en a présenté au public français un chapitre*. Mentionnons encore son

* V, pp. 7-21, *L'Écriture sainte dans la liturgie.*

Saint Benoît (9), ses analyses *Église et âme* (10), *Église et mystère* (11), *Art et mystère* (12), son magistral commentaire de la Règle de saint Benoît (13). Une monographie populaire très dense : *L'Église priante* (14), éditée en 1928, devait paraître, après avoir été complètement refondue, à l'Alsatia de Colmar pendant la guerre. Ce livre résumait toute la doctrine liturgique du monastère rhénan. Maria-Laach a marqué profondément les milieux intellectuels par son bréviaire et les milieux populaires par son missel quotidien et vespéral (15). Ce missel romain, traduit et commenté par l'ancien prieur de Laach, Dom U. Bomm, s'il n'a pas connu le succès des missels de Schott, est pourtant le meilleur missel paru de notre temps en Allemagne. Il reflète fidèlement les grandes idées liturgiques de la théologie de Maria-Laach (*theologia lacencis*). A ses côtés, il faut mentionner le *Choralmessbuch*, autre paroissien, noté, conçu dans le même esprit (16).

Le nom du penseur le plus original et le plus profond de cette équipe est celui de Dom Casel, qui s'attache surtout à l'*Annuaire des sciences liturgiques* (5). L'ouvrage capital de ce moine est cependant : *Le Mystère du culte chrétien* (17). D'abord âprement discuté, le livre a fini par s'imposer, au point de se faire louer comme « l'œuvre théologique la plus marquante du siècle » (Wurm). Ce travail a une suite : *Le Mystère des fêtes* (18) et *Le Mystère de la messe* (non encore publié). Un travail de Dom Casel sur la prière doit être publié prochainement. L'*Annuaire* est une mine inépuisable d'études et de renseignements. C'est un instrument de travail irremplaçable pour tous les théoriciens du mouvement liturgique. Contentons-nous de signaler la série d'articles du professeur Anton Mayer sur « L'Étude historiosophique de la liturgie ». A. Mayer a créé l'étude culturelle de la liturgie. Son œuvre, quand elle sera révélée au public français, ouvrira des horizons insoupçonnés aux travailleurs. Cette adaptation française de l'œuvre de A. Mayer ne se fera pas sans de sérieuses difficultés : l'exemplification qui sert d'appui à la doctrine est uniquement allemande, et il faudrait présenter au lecteur français des équivalences françaises. C'est toute une

œuvre à refaire qui devrait tenter un historien de la culture.

Le travail des moniales de Sainte-Croix de Herstelle, sur la rive gauche de la Weser, au sud de la Westphalie, se rattache à celui de Maria-Laach. La fondatrice du monastère est morte en odeur de sainteté. Une moniale, Dame Émilienne Loehr, est l'auteur d'un livre considéré comme un chef-d'œuvre, où s'exprime le fruit le plus exquis de la doctrine liturgique de Dom Casel, *L'An du Seigneur* (**19**). Mme Loehr avait fait paraître auparavant un travail d'ensemble sur le commun des Saints (dans la *Liturgisches Leben*) et une étude sur la signification cosmique de la liturgie, à partir des hymnes de férie du bréviaire monastique (dans la revue de Parsch, *Bibel und Liturgie*). Les moniales de Sainte-Croix ont également préparé un ouvrage sur l'exégèse spirituelle patristique des psaumes. Leurs ateliers d'art religieux, où elles retrouvent la grande tradition des icones byzantines, comptent parmi les premiers d'Europe. S'il m'est permis de révéler ce détail, les moniales ont, dès l'avènement d'Hitler, récité quotidiennement les psaumes de la pénitence. Est-ce la raison pour laquelle Sainte-Croix de Herstelle a été le seul monastère de religieuses cloîtrées a être épargné par la tempête nazie ?

L'abbaye Sainte-Hildegarde d'Eibingen a publié une traduction des lectures du bréviaire. Il faudrait encore signaler les autres monastères bénédictins, ceux de Beuron, de Seckau, en Styrie. Un moine de Seckau, Dom Hildebrand Fleischmann, avec son *Bréviaire des laïcs* (**20**) a réussi à remplacer dans la pratique chorale des congrégations modernes de religieuses la récitation du petit office de la Vierge par un abrégé simple et riche du grand office liturgique. On a multiplié, dans ces milieux monastique, les traductions intégrales des bréviaires romain et monastique.

***

Le réalisme liturgique de Maria-Laach a fortement empreint la pensée de l'abbé Jean-Baptiste Pinsk, con-

seiller consistorial, autrefois aumônier principal des étudiants catholiques de Berlin. Pinsk fut un des principaux chefs de l'*Akademikerverband*. Au cours des dernières années, il fut curé de Notre-Dame de Lankwitz à Berlin. Il a édité la plus importante revue de liturgie qui parut d'abord sous le titre de *Périodique liturgique* (21), puis sous celui de *La vie liturgique* (22). Cette revue était avant tout une revue de théologie. Plusieurs articles mériteraient la traduction, en particulier deux séries dues à Pinsk lui-même : une sur l'année liturgique, l'autre sur le conditionnement anthropologique, sociologique et pastoral de la liturgie. Dans son *Monde sacramentel* (traduction imparfaite d'un titre à la vérité fort difficile à rendre) (23), Pinsk a tenté une intégration cosmique des sacrements. Signalons encore sa *Grand'Messe* (24), son *Espérance de la Gloire* (25). Dans ce dernier livre, Pinsk montre que l'espérance chrétienne est d'ordre existentiel et ontique (au sens où l'on dit de la mère qu'elle est « mère en espérance »). Citons aussi l'œuvre du doyen de la ville de Cologne, Robert Grosche. Il faudrait encore décrire les réalisations liturgiques de plusieurs grandes paroisses : Saint-Georges de Cologne, l'église des douze Apôtres de Cologne, Saint-Paul de Munich, le Saint-Esprit de Francfort, Sainte-Marie de Muellheim et plusieurs autres paroisses de la Ruhr. Toutes ont été très influencées par Maria-Laach. Le diocèse de Trèves, sous l'impulsion du vicaire général Meurers, se place actuellement en tête des diocèses allemands par son activité liturgique.

*
* *

Maria-Laach a pensé une théologie de la liturgie dans la ligne traditionnelle des Pères. Par là, elle a atteint les couches intellectuelles du peuple. Pius Parsch et son collaborateur le plus proche, Joseph Casper, prêtre de rite byzantin, tout en se référant aux conceptions laachiennes, ont été préoccupés par la « Volksliturgie », terme tautologique si l'on veut, créé par Parsch, mais qui dit bien que la liturgie est l'œuvre, la chose du peuple. Le P. Pie Parsch, chanoine de Saint-Augustin-du-Latran à

Klosterneuburg, dans la banlieue nord de Vienne, escorial habsbourgeois qui abrite le tombeau de saint Léopold, premier margrave d'Autriche, et de nombreux trésors artistiques, a été frappé, lors de son séjour en Russie, pendant la première guerre mondiale, par l'enracinement du peuple dans son monde liturgique. Le divorce du peuple et de l'Église vient surtout de la désaffection liturgique. Les cérémonies baroques et pompeuses des matines en musique et en latin de son église collégiale et la pauvre nourriture de piété offerte au peuple faisaient tellement contraste qu'il se fit l'éducateur et l'animateur de la restauration des réalités liturgiques dans le peuple. Débuts très modestes d'une communauté liturgique groupée dans la petite église romane Sainte-Gertrude; cette église fut restaurée avec un goût liturgique admirable. Le mouvement devint un torrent puissant, emportant paroisses et communautés religieuses dans son sillage. Le numéro de *La Clarté-Dieu*, n° 11, a parlé des textes populaires (des millions d'exemplaires), des tracts, des revues et des ouvrages du Volksliturgisches Apostolat. *L'an du salut* (**26**), dont on aurait pu espérer une meilleure adaptation française, a connu un tirage de centaines de mille d'exemplaires. Ses revues *Bibel und Liturgie* et *Lebe mit der Kirche* (*Vis avec l'Église*) sont encore des mines d'enseignements liturgiques et de leçons de pastorale que notre expérience pourrait mettre à profit. Celui qui a passé un dimanche dans la communauté de Sainte-Gertrude, communauté groupée exclusivement autour de l'autel et de l'évangile, celui qui a approché la simple et chaude bonté « du bon docteur Pie », comme on l'appelle, n'oubliera jamais l'extraordinaire et l'authentique atmosphère chrétienne qui l'aura enveloppé. A 7 heures du matin, le dimanche et les fêtes, les gens du menu peuple avec des intellectuels se réunissent pour célébrer matines (tout en langue vulgaire), psalmodiées par tous. Le prêtre, en chape, au fond de l'abside préside. Les laudes sont déjà plus solennelles. Autour de 8 heures, les derniers membres de la communauté sont arrivés. Le prêtre se rend à la sacristie. Pendant ce temps sont lus le martyrologe, les publications du prône, anniversaires de mariage ou de décès. L'on récite les prières au bas de

l'autel. L'introït est l'entrée du prêtre et des clercs. La schola et toute l'assemblée alternent l'antienne de l'introït, chantée sur un récitatif très simple, et quelques versets du psaume en langue vulgaire. Entre temps, le prêtre a atteint l'autel, récité les prières du bas de l'autel, encensé celui-ci. La schola et la communauté chantent les invocations grecques du *Kyrie* et les acclamations latines du *Gloria*. Le salut *Dominus vobiscum*, pour lequel le prêtre ne se retourne pas puisqu'il est face au peuple, et sa réponse, sont échangés en latin. Le prêtre chante *Oremus*. Quelques instants de silence pour permettre l'*oratio collecta*. Un lecteur-interprète lit ensuite la traduction de la collecte. Le prêtre en chante la conclusion en latin. L'épître, en langue vulgaire, est chantée par un lecteur à l'ambon. Le graduel, également, est alterné dans son ancienne ampleur, sur un récitatif très simple, entre la schola et l'assemblée. De même que l'*Alleluia* — *canticum Domini* — avec son verset. Après avoir dit tout bas ses textes latins y compris l'Évangile, le prêtre fait la procession de l'évangile à travers les fidèles pour annoncer de l'ambon l'Évangile en langue vulgaire (comme le diacre à la messe solennelle) et en faire l'homélie. A l'offertoire, entre les répétitions de l'antienne, s'intercalent les versets anciens. L'on apporte non seulement les pains d'autel et le vin, mais également des dons en nature pour les nécessiteux de la communauté ou les autres besoins de charité. Sur place tout cela n'a aucun caractère artificiel et se conçoit aisément dans les dures années de l'après-guerre de 1918. La secrète est lue par le lecteur-interprète. Et l'ecphonèse du *Per Dominum* en latin introduit la préface chantée en latin, à laquelle tous répondent par le *Sanctus-Benedictus* en latin. Le prêtre attend la fin du chant pour dire le canon. Au Memento, un lecteur dit quelques noms. La doxologie est dite à haute voix pour se terminer sur le chant du *Per omnia...*

Au moment du baiser de paix, la paix se donne avec l'instrument de la palx. La messe s'achève d'après les principes appliqués dès le début.

Les derniers livres importants parus au début de la guerre sont *Breviererklärung : Explications sur le bréviaire* (à mettre à côté de ses livres sur la messe et sur

l'année liturgique) (27), et *Volksliturgie* (aperçu d'ensemble sur son programme et ses résultats) (28)*.

Le *Volksliturgisches Apostolat*, avec ses multiples éditions, n'a pas oublié l'apostolat biblique. En dehors des éditions populaires (toute la Bible à 1 Rm.), des textes scripturaires, de nombreux tracts et brochures apprennent à approfondir la Sainte Parole, à y puiser toute la substance de l'annonce chrétienne dans son stade préthéologique où spiritualité, enseignement et morale s'interpénètrent encore. C'est une des raisons pour lesquelles ce grand foyer est devenu en même temps un grand foyer œcuménique.

Grâce à Joseph Casper, le second du P. Pie, ordonné en 1944 prêtre du rite byzantin, les impulsions liturgiques se sont étendues au domaine unioniste et largement « laienpastoral ». Casper, en dehors de très nombreux articles dans les différentes revues, a notamment publié un excellent volume sur la liturgie byzantine : *La Transfiguration du monde dans l'esprit de l'Église d'Orient* (29), des *Heures bibliques* (30), où il laisse parler la Bible elle-même, et une *Pastorale pour laïcs* (31) dans laquelle toutes les activités pastorales sont repensées en fonction du laïc devenu majeur. Toute la problématique fondamentale de l'Action catholique se trouve engagée dans ce volume. Il n'y a pas lieu de parler ici de l'œuvre œcuménique de Joseph Casper, si ce n'est pour signaler comment les voies liturgique, biblique et œcuménique mènent solidairement à l'intégration chrétienne réclamée par notre temps.

Suivi par un office de pastorale, de juridiction épiscopale (office introduit ces dernières années dans tous les diocèses autrichiens et allemands), l'Institut de Pastorale se trouve avoir pour âme le chanoine Rudolf avec son équipe : Parsch, Casper, Karl Rahner, S. J. (théologie kérygmatique), Lieske, S. J. (patrologue), Soukoup, O. S. B., et de nombreux laïcs. Cet institut s'inspire des grandes orientations données par la liturgie. On y forme prêtres et laïcs, assistants et assistantes paroissiales par

* Un des chapitres de ce livre paraît dans ce présent cahier, p. 74.

des cours portant sur les différentes disciplines théologiques et sur des exercices pratiques. Par une vaste diffusion (clandestine ces dernières années) du matériel catéchétique, homilétique, d'art religieux, etc... le clergé et les laïcs entraient dans l'action pastorale, antérieure ou subséquente à l'Action catholique, action directement fondée sur la piété de l'Église et en contact direct avec les sources liturgique et biblique. Grâce à cet institut, secondé par l'office archiépiscopal, les masses apostates de *Revertiten* désirant revenir à l'Église (*Revertiten* s'entend des personnes ayant officiellement apostasié au cours de la persécution nazie) peuvent être sérieusement catéchisées et formées.

Le centre gauche, si je puis dire, du renouveau liturgique est occupé par Louis Athanase Winterswyl. Celui-ci place le mystère cultuel dans la perspective des besoins anthropologique et sociologique de notre époque et montre comment, au fond, la crise culturelle elle-même ne saurait être résolue sans résoudre la crise cultuelle. Car culture vient de culte. Winterswyl exprime la pensée de Maria-Laach, à l'élaboration de laquelle il a eu une très large part, dans un langage qui est justement celui des mouvements de jeunes. Il fait la jonction entre Laach et Guardini et se place entre les deux. En dehors de très nombreux articles (notamment sur la Dédicace, sur la pastorale liturgique dans le Jahrbuch), il a fait paraître *La Liturgie des laïcs* (32) et *Le Christ dans l'année de l'Église* (33) dont le cahier VI de *La Maison-Dieu* a longuement rendu compte (pp. 120-136). Winterswyl a réédité avec des notes et des introductions excellentes la Bible de l'Allioli classique. Son dernier livre, *Mandatum novum* (34), étudie l'engagement liturgique de la charité chrétienne en face du radicalisme païen des nazis.

Le P. Jungmann, S. J., qui enseigne à Innsbruck, s'est révélé historien remarquable de la liturgie avec sa *Célébration liturgique* (35) et son autre livre *La Liturgie telle qu'elle s'est faite* (36). *La Célébration liturgique* est la refonte d'un autre livre, *Le Message de la joie* (37), qui avait été retiré du commerce. Ce livre discutait la

problématique de l' « incarnation » [sécularisée] de nos jours. Le P. Jungmann a contribué, par ses critiques exigeantes, à faire progresser l'élaboration de la théologie mystérique.

Maria-Laach et ceux qui s'y rattachent partent des prédonnées de la liturgie et suivent, vue sous cet angle, une voie déductive, tandis que les mouvements de jeunes viennent à la liturgie par voie d'inférence en partant des besoins profonds et inéluctables de l'âme moderne, des contextures humaines. Mais la cohésion du renouveau liturgique est restée parfaite par l'interaction des deux ailes du mouvement.

*
* *

L'aile gauche du mouvement, si l'on veut bien toutefois me pardonner cette simplification un peu rapide, est représentée par les mouvements de jeunes dont les chefs marquants et influents du point de vue qui nous intéresse étaient et sont encore Romano Guardini, Félix Messerschmid, et, en dehors des groupements de jeunes proprement dits (légalement supprimés par les nazis), l'Oratoire de Leipzig, Eugen Walter, Nielen, Beil, Arnold, Borgmann, Tyciak et tant d'autres pour ne pas citer toute la floraison d'auteurs de seconde zone et vulgarisateurs.

Romano Guardini n'a plus besoin d'être introduit auprès du public français. Je ne relèverai dans son œuvre que *De la liturgie comme culture* (**38**), la postface donnée à la traduction du journal de Madeleine Sémer (**39**), ses études bibliques sur *L'Image du Christ dans le Nouveau Testament* (**40**), ses livres sur *Le Monde et la Personne* (**41**) et surtout le dernier : *Le Seigneur* (**42**).

Toutes les implications anthropologique, sociologique, existentielle (*servatis servandis* de la terminologie actuelle française), sont rattachées à la vision biblique et liturgique du monde et de l'homme, de l'entière tradition chrétienne. C'est peut-être la première fois depuis des siècles qu'un auteur, à la fois théologien, philosophe, artiste littéraire, assumant toute la culture vivante de son temps, a pu être si génialement reçu au-

delà du cloisonnement confessionnaliste par tous ceux qui cultivent l'esprit.

Felix Messerschmid, un des plus grands spécialistes du cantique et du choral, s'est attaqué résolument aux problèmes de la communauté chrétienne, dans le sens précis et primitif de ce mot, dans *Liturgie und Gemeinde* (43).

Messerschmid, avec des critères sûrs, soulève jusqu'au fond les questions de la phénoménologie de notre liturgie concrète et de la communauté chrétienne concrète, y compris évidemment les questions de la langue et des formes musicales de notre liturgie romaine.

L'Oratoire de Leipzig avec les Gunkel, Guelden, Becker, Tillmann (44), a réalisé des « adaptations » de la liturgie pour la paroisse. Les Pères avaient demandé la dernière des paroisses du dernier des diocèses d'Allemagne : ils en ont fait une paroisse modèle.

L'eschatologie sacramentelle a été l'objet d'un excellent enseignement dans les livres d'E. Walter. Les opuscules de la collection des « Témoins du Verbe » (45), de la collection « La vie qui vient du Verbe » (46), sont en majorité de facture biblique, liturgique et patristique. De même, les opuscules des collections de « Recherches chrétiennes (47) où parurent les traductions des textes de la messe faites par Guardini, Winterswyl et Messerschmid. Ces travaux préparaient en partie le texte officiel de la future liturgie en langue vulgaire.

Mentionnons encore les ouvrages d'Arnold (48) sur la conception scripturaire de la liturgie de la cène; celui d'Alfons Beil, *Unité dans la charité* (49); ceux de Peterson et tant d'autres. Je ne relève que les trois volumes de Borgmann : *Liturgie populaire et pastorale* (50), *Le dernier stade de la restauration paroissiale*, mine de renseignements et de suggestions, *De l'essence et de l'exercice de la charité réintégrée dans le culte*, trilogie parue clandestinement quelques mois avant la défaite allemande. Un volume également était prêt à paraître à l'Alsatia, qui réunissait la collaboration des grands chefs du mouvement liturgique allemand.

Nous devons nous refuser à parler de la riche moisson des monographies sur les liturgies orientales. Le P. Kirchhoff, O. F. M., mort dans un camp de concen-

tration, a publié *L'Église orientale en prières* (51), traduction remarquable d'une partie de l'année liturgique byzantine. Relevons aussi les deux volumes publiés par l'abbaye Saint-Joseph de Gerleve : *Ut omnes unum sint* (52) et *Corpus unum et anima una* (53), à cause de l'intérêt qu'ils présentent pour l'intelligence de la théologie orientale de la rédemption. *L'Orient chrétien* (54) est une œuvre collective qui comprend un travail de Dom Casel sur la liturgie byzantine. Signalons encore *Le Christianisme de l'Est* (55) et la collection orientale du « Rita Verlag » (56).

Le Renouveau liturgique s'est parallèlement développé par interférence chez les Évangéliques d'Allemagne. Mais il faudrait une étude spéciale des grands foyers de restauration, luthériens ou réformés. Nous y trouverions les mêmes polarisations. Heiler (le dernier ouvrage, très important, sur les Église catholiques d'Occident, traitant de la centralisation romaine et des autonomies ecclésiastiques, en suite du premier volume sur les Églises d'Orient chez Rheinhardt à Munich) et les Semaines Liturgiques et Grégoriennes d'Alpirsbach, le Mouvement de Berneuchen et la Confrérie Saint-Michel avec Staehlin (s'inspire de Dom Casel et le continue) et Bernhard Ritter, voilà une sèche énumération.

Nous publions ci-dessous un curieux extrait d'un discours de Karl Barth, l'éminent théologien réformé de Bâle*.

II

La crise

Avant de dégager maintenant les lignes majeures de cette nouvelle intégration chrétienne par la liturgie, il nous faut replacer la rénovation liturgique allemande dans ses grandes perspectives historiques. Perspectives occidentales et perspectives particulières aux pays germaniques : on ne peut pas ne pas être frappé, en effet,

* Cf. ci-dessous, p. 95.

de la ressemblance des besoins, des inquiétudes et des attitudes dans les pays relevant de l'héritage de Charlemagne.

Le XIX[e] siècle philosophique avait précipité l'évolution allemande vers l'hitlérisme. Une exaspération pathologique s'est produite presque nécessairement. La tentation ou la hantise particulière d'un germanisme disséminé et camouflé dans tout l'Occident est bien celle d'un volontarisme, d'un subjectivisme et de l'individualisme. Guardini dans sa *Liturgische Bildung* et Dom Ildephonse Herwegen dans *Antike, Germanentum und Christentum* (*Antiquité gréco-latine, Germanité et christianité*), chez Anton Pustet, Salzbourg, 1931; Pinsk dans *Die Kirche Christi und die Völker* (*L'Église du Christ et les nations*), chez Bonifacius, Paderborn (ouvrage interdit dès 1933); Dom Herwegen dans *Kirche und Seele* (*Église et âme*), chez Aschendorff; Dom Casel dans le chapitre préliminaire du *Kultmysterium*; Wilhelm Staehlin, notamment, du côté protestant, dans différents ouvrages; Wilhelm Neuss dans *Das Problem des Mittelalters* (*Le problème du Moyen-Age*), chez Alsatia, Colmar, 1944, tous étudient largement les implications philosophico-historiques de cette thèse. L'immanentisme scientiste et historique, niant toute transcendance, provoquait la recherche d'une nouvelle objectivation de l'homme, et c'est le déterminisme biologique que l'on trouva. La pensée et la vie chrétienne, se retirant plus ou moins dans un ghetto, souffraient de l'appauvrissement confessionnaliste de ce qui subsistait de la Contre-Réforme et se mouvaient à l'intérieur d'une étroite et fausse latinité pour se complaire dans un humanisme irréel et inefficace.

Vint la persécution hitlérienne : la sécularisation s'acheva et devint nécessairement asphyxiante. Il est impossible de donner une vue d'ensemble de cette évolution, il est trop tôt encore. La persécution spirituelle méthodique menée par les puissances démoniaques (oui, nous disons puissances démoniaques, car les humanistes, là-bas comme chez nous, ne croient plus sérieusement aux démons; certaines vérités ne sont plus seulement devenues folles, mais elles sont à la lettre « possédées »), cette persécution fut infiniment plus terrible et dange-

reuse que la persécution matérielle. Celle-ci, certes, se faisait sentir aussi. Il ne s'agissait ni plus ni moins que de rejeter le christianisme du corps de la nation.

Du dehors et du dedans les chrétiens en vinrent ainsi à être rejetés sur la réalité chrétienne fondamentale. Il fallut en revenir aux sources, comme le préconisait déjà Pie X. L'intégration chrétienne s'imposait avec toutes ses exigences. A côté de la voie biblique où la vérité révélante rayonnait de toute sa chaleur, de toute sa lumière, de toute son immédiateté, à côté de la voie œcuménique où la tragique scission des valeurs chrétiennes elles-mêmes voulait « *redire omnia ad integrum a quo sumpsere principium* » (faire revenir toutes les valeurs au Christ indivis et total, d'où elles tirent encore leur origine et leur vie), la voie liturgique permettait d'atteindre le Christ ontologiquement, en toute objectivité.

C'est la raison pour laquelle, pendant la guerre surtout, malgré l'inévitable amateurisme de faux zélateurs qui en compromettaient l'authenticité, le mouvement liturgique dans les pays allemands est entré irrévocablement dans l'histoire de l'Église.

L'hydre néo-païenne posait inéluctablement les problèmes religieux eux-mêmes. L'Action catholique était devenue impossible. L'interdiction de toute presse, bienfaisance ou association extra-cultuelle, réduisait le caractère « public » du christianisme. Devant l'urgence de tous ces problèmes, quoi de plus naturel que de se lancer sur la liturgie considérée par des hommes non avertis comme le succédané de l'Action catholique. On fit du liturgisme. Les grands centres authentiquement traditionnels eurent beau désavouer les déviations : dans ce « quadrilatère, où seul l'autel restait aux chrétiens », selon l'Apocalypse, tel que dans un vase clos, un malaise devait se faire sentir. La lettre de Romano Guardini, publiée au numéro 3 de *La Maison-Dieu*, s'en fait l'écho. Parurent des livres polémiques : les *Irrwege und Umwege* de Kassiepe (*Fausses routes et détours*), et surtout le *Sentire cum Ecclesia* de Doerner*. Ce dernier volume

* Ce livre fut imprimé *pro manuscripto*, après s'être vu refusé l'*imprimatur* de Mayence et malgré le désaveu de l'Ordinaire du lieu.

fut surtout abondamment répandu en Italie. Il toucha des autorités hiérarchiques non averties du problème allemand, il remua profondément l'opinion. Mgr Conrad Groeber, archevêque de Fribourg, adressa une lettre à ses collègues de l'épiscopat « grand allemand » pour leur faire part de ses inquiétudes. L'une de ces inquiétudes était, avant la parution de l'encyclique *Mystici Corporis*, la doctrine du Corps mystique elle-même. A la fin de cette lettre, il se demandait si Rome pouvait encore se taire devant tout cela. A Rome, en effet, une réunion extraordinaire de cardinaux se réunit pour étudier les problèmes. Elle fit envoyer au doyen des évêques allemands, le cardinal Bertram, archevêque de Breslau, une lettre demandant aux Ordinaires allemands d'enquêter en même temps que de soumettre leurs suggestions. Le Saint-Siège demandait aussi trêve aux discussions. Il était d'autant plus facile d'obéir à cette consigne que revues et réunions étaient interdites par les pouvoirs nazis. L'épiscopat allemand répondit à la fois à Rome et à Mgr Groeber. Nous publions en appendice la lettre-réponse du cardinal Innitzer, archevêque de Vienne. Ces lettres circulaient polycopiées et ronéotypées dans tous les milieux intéressés. La conférence épiscopale de Fulda institua une commission liturgique : « Liturgisches Referat »; à la tête de cette commission était un évêque, dans sa composition entraient d'autres membres de l'épiscopat, les chefs des différents centres liturgiques, quelques théologiens avertis. Cette commission devait donner des directives précises sur la manière de célébrer la messe « communautaire », sur la manière d'unifier et de reconsidérer les traductions en langue vulgaire, de préparer de nouvelles éditions du rituel pour célébrer enterrements et baptêmes, etc... C'est ainsi qu'à Trèves, par exemple, furent essayés, par l'intermédiaire de l'Ordinariat, des célébrations d'enterrements en langue vulgaire (voir H. Chirat : « Le Renouveau liturgique en Allemagne », dans *La Vie Spirituelle*, novembre, 1945, p. 458), célébrations s'inspirant des mélodies grégoriennes et des quelques survivances du rit gallican. L'évêque lui-même officiait le dimanche des Rameaux, le vendredi saint, le 2 février et en d'autres occasions :

l'avant-messe, le chant de la Passion, l'adoration de la Croix se chantaient sur les mélodies grégoriennes traditionnelles, mais en langue vulgaire. Pour un début, c'était une réussite. L'évolution de la guerre empêcha provisoirement la poursuite de ces efforts.

Si le problème liturgique venait se poser sur le plan hiérarchique, c'est que sur le plan pastoral et théologique il était déjà en pleine discussion. Pour se faire une image des résultats du Renouveau liturgique, il faut constater que dans 75 % des paroisses la messe dite communautaire est introduite et que la grand'messe elle-même est atteinte dans sa conception et son exécution. Le tirage des différents missels et des textes de Klosterneuburg est certainement assez éloquent pour dire dans quel stade est entré le mouvement. Mais il faut dire surtout que les théologiens, les dogmatiques en tête, ceux qui jouissent de la plus grande autorité, ont fini par accepter, tout en les assouplissant et en les achevant, les thèses du réalisme sacramentel intégral considéré dans ses rapports avec les grandes conceptions traditionnelles des dogmes christologique et eschatologique. Je ne citerai que la *Dogmatique* de Schmaus (Munich), les œuvres de Soehngen, de Geisselmann (Tubingue).

III

Perspectives et orientations

Tels sont les aspects extérieurs du Renouveau liturgique dans les pays allemands. Voici, en terminant, quelles sont, nous semble-t-il, ses grandes orientations et ses inspirations dominantes.

Si notre époque en général, au dehors ou à l'intérieur du christianisme, cherche à restaurer la communauté, sa recherche présuppose une unité réelle pouvant fonder une union réelle. Comme le disait Maritain : « Toute communauté passe par l'idée ou par l'être. » Antérieure

et sous-jacente aux aspirations communautaires, l'objet religieux doit trouver une objectivation sous peine de stériliser les efforts de restauration communautaire. C'est pour cela, par exemple, que certaines « messes communautaires » n'aboutissent qu'à un malaise lorsqu'on célèbre « manière XIX^e siècle ». Quand on dit vouloir faire participer l'homme, être de chair et d'esprit, individu et membre social, activement aux mystères du culte, il faut d'abord savoir ce que c'est que le culte. La primauté de l'objet s'impose. Je sais le malentendu qui est né et qui naît facilement encore quand on parle de piété objective et subjective. A travers la vie liturgique, la primauté de la grâce, c'est-à-dire de la vie divine communiquée, a été redécouverte. Une des grandes réalités sur laquelle se base tout le Renouveau liturgique allemand est bien la réalité et l'union de la vie divine et de l'existence humaine. La vie chrétienne s'édifie en trois cercles concentriques. Au centre, qui présuppose et supporte et nourrit tout, il y a la grâce, la vie divine que distribuent les sacrements, correspondant au ministère sacerdotal du Christ et de l'Église. Ensuite vient notre foi ecclésiale; elle reçoit et assume la réalité et l'être de la rédemption et de la vie éternelle. Le troisième cercle est celui de la morale résumée dans le commandement royal qui est à la fois la préparation et la purification en même temps que le prolongement et le parachèvement de la foi et de la grâce. Le droit est la cloison nécessaire pour délimiter et exprimer vers le dehors et garantir vers le dedans l'ensemble des valeurs chrétiennes. Lorsqu'un homme veut devenir chrétien, il se fait inscrire sur les registres des catéchumènes et se soumet aux lois. Il donne des preuves de sérieux et de moralité en s'exerçant dans les commandements. Il apprend à connaître sa foi et il croit. Mais il n'est — normalement — chrétien que lorsqu'il est baptisé. Alors la foi deviendra une vertu infuse et sa charité sera le couronnement et l'épanouissement de la grâce reçue. Le Christ dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Pour avoir interverti cette progression ou même cette hiérarchie traditionnelle des valeurs, le trouble et l'affaissement religieux se sont produits. Le profond réalisme, la plénitude et l'attitude objectiviste de la théolo-

gie du mystère me semble venir du fait qu'elles les ont rétablies. Ce n'est pas ici que nous pouvons exposer les thèses de cette théologie. Nous attendrons la traduction des ouvrages fondamentaux. Certains se font, en France, une fausse idée de cette position en fondant leur jugement sur les affirmations simplifiées de simples recensions. D'autres y puisent sans en indiquer leurs sources, et parfois sans même laisser toujours intacts le linéaments de la pensée. D'autres la suspectent parce qu'elle leur paraît helléniser ou paganiser le culte chrétien. On a psychologisé le mystère en l'opposant à la raison, à la volonté ou au cœur, comme on a psychologisé « dévotion », « foi », « anamnèse-souvenir » et d'autres réalités.

Le mystère, comme l'entendent le Nouveau Testament et les Pères, est l'acte rédempteur et divinisant de Dieu, acte d'éternité qui revêt une forme historique et une forme sacramentelle. Sous les deux formes, le contenu unique, divinement réel, « ontique », est présent et efficace.

Dans le travail liturgique pastoral, l'on retourne de plus en plus là-bas aux données de la tradition, se refusant aux fantaisies créatrices de paraliturgies par trop artificielles qui, certes, naissent de besoins vivement ressentis. A Trèves comme à Vienne, et même à Leipzig, la tradition est respectée.

Traditionnellement, la communauté chrétienne se rassemble et se construit à partir de l'autel. La paroisse qui n'épouserait dans son édification que la structure des communautés naturelles, comme celle des professions ou des classes sociales, semblerait perdre son sens et ne semblerait pas rejoindre la réalité évangélique et sacramentelle de la communauté chrétienne.

La revalorisation de la paroisse — combien vivante et efficace (on a pu le constater dans le monde urbain comme dans le monde rural) — est un des grands acquis du Renouveau liturgique. Sur cette base qui a survécu comme le culte aux assauts de la désagrégation nazie, les instituts et les offices de pastorale d'inspiration directement religieuse, les séminaires d'assistants et d'assistantes paroissiales ont connu un bel essor. Par son

intermédiaire, les laïcs participent activement, à leur rang et lieu, au ministère sacerdotal, doctrinal, pastoral de l'Église : ils ont recouvré leur place.

La liturgie a sa large part dans la réduction du divorce pratique et empirique constaté bien des fois entre la piété, l'enseignement, la prédication et la catéchisation. Des « heures bibliques » s'imposèrent comme une nécessité là où il y avait impossibilité d'enseigner le catéchisme, là où manquaient les livres et tout l'appareil diffuseur de la doctrine chrétienne. Évidemment, la Bible n'est pas lue en dehors de sa compréhension ecclésiale et traditionnelle. Mais elle n'est pas étudiée non plus d'une façon scientifique, à la manière des exégètes. Dans la Sainte Parole, Dieu s'adresse à nous dans une immédiateté pleine et nourrissante. On ne se sert pas des Saintes Écritures comme preuve d'une vérité ou d'un ornement de rhétorique, mais comme de l'expression même de la Bonne Nouvelle. Ici se placent les efforts des Rahner, des Jungmann, des Stonner, des Pinsk (Apocalypse), des Parsch, des Casper, des Koenn, des Karrer. Dans cette direction se meuvent les travaux bibliques de chez Herder, Schoeningh et d'autres. La *Christenlehre* est un catéchisme qui se sert des acquis du mouvement liturgique et biblique : il a été rédigé par le chanoine Eugène Fischer, archiprêtre de la cathédrale de Strasbourg*.

La liturgie attire dans son orbite toutes les activités chrétiennes. La charité est revigorée par les forces vives qui découlent de l'autel; le *Mandatum novum* de Winterswyl, l'*Unité dans la charité* d'Alphonse Beil, le troisième volume de la série Borgmann cité plus haut, expriment l'aspect fondamental de ces réalités qui ne semblent pas encore avoir attiré l'attention chez nous. L'œcuménisme, également, a été largement nourri et développé par le mouvement liturgique. On devrait en parler dans d'autres études. Le sens chrétien a été restauré et approfondi par la rénovation des coutumes familiales (liturgies familiales) et folkloriques. Là aussi une très riche moisson a été rentrée dans les granges de l'Église,

* Cf. *La Maison-Dieu*, VI, pp. 49-56.

grâce aux efforts du *Volksliturgisches Apostolat*, des instituts de pastorale, des séminaires d'assistantes paroissiales.

« *Omnis terra adumbrata est a gloria Ejus* » : « Toute la terre a été recouverte de l'ombre de sa Gloire », comme le proclame l'Apocalypse. N'est-ce pas une conclusion qui nous vient à l'idée après ce bref tour d'horizon ? Les églises des pays allemands, y compris de très larges fractions des chrétientés protestantes, ont prouvé que le martyre est le vrai témoignage pour le Christ. L'Église, épouse de l'Agneau, peut vivre, et richement, même persécutée, car la parole de Néhémie (VIII, 18) est sienne : « *Gaudium Domini est fortitudo nostra* » : « La joie (ontique) du Seigneur (présente dans ses mystères, c'est-à-dire dans la liturgie) est notre force. »

ALPHONSE HEITZ.

IV

BIBLIOGRAPHIE

(Les chiffres renvoient à la première partie de l'article d'A. Heitz)

Cette bibliographie ne prétend pas être exhaustive. Elle indique seulement les titres principaux, négligeant systématiquement la production de seconde main et de vulgarisation, qui est immense. Plusieurs références sont incomplètes, ce travail ayant été fait à Paris, sans recours aux bibliothèques allemandes.

1. HERWEGEN I. *Alte Quellen neuer Kraft.* Schwann Duesseldorf, 1913.
2. HERWEGEN I. *Lumen Christi.* Theatiner-Verlag Muenchen, 1924.
3. HERWEGEN I. *Das Kunstprinzip der Liturgie.* Verlag der Junfermannschen Buchhandlung in Paderbon, 1920[2].
4. HERWEGEN I. *Vom Geist der Liturgie* [Ecclesia Orans I]. Herder, Freiburg i. Br., 1939[16].

5. Casel O. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.* Muenster i. W. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1921 sq. 15 volumes parus.

6. Mohlberg. *Texte und Forschungen.* Aschendorff. Münster.

7. Herwegen I. *Ecclesia Orans.* Herder, Freiburg i. Br., 1918 sq. 24 volumes parus.

8. Herwegen I. *Von Christlichem Sein und Leben.* Sankt Augustinus Verlag. Berlin, 1938 [2].

9. Herwegen I. *Der Heilige Benedikt. Ein Charakterbild.* Schwann Duesseldorf, 1919.

10. Herwegen I. *Kirche und Seele.* Aschendorff Muenster i. W., 1928.

11. Herwegen I. *Kirche und Mysterium.* Aschendorff Muenster i. W.

12. Herwegen I. *Christliche kunst und Mysterium.* Aschendorff Muenster i. W., 1929.

13. Herwegen I. *Sinn und Geist der Benediktinerregel.* Benziger Verlag, Einsiedeln, 1944.

14. Abtei Maria Laach. *Die betende Kirche.* Sankt Augustinus Verlag, Berlin, 1927 [2].

15. Bomm U. *Messbuch.* Benzinger Einsiedeln.

16. Abtei St. Matthias Trier. *Choralmessbuch.* Schwann Duesseldorf.

17. Casel O. *Das christliche Kultmysterium.* Verlag F. Pustet Regensburg, 1935 [2].

18. Casel O. *Das christliche Festmysterium.* Verlag F. Pustet Regensburg, 1940.

19. Loehr Æ. *Das Herrenjahr.* Verlag F. Pustet Regensburg, 1940. 2 vol.

20. Fleischmann H. *Volksbrevier.* Abtei Seckau Steiermark. [La dernière édition a paru à l'Alsatia de Colmar, 1942.]

21. Pinsk J. *Liturgische Zeitschrift,* 1931, 1932, 1933.

22. Pinsk J. *Liturgisches Leben.* 1934-1939.

23. Pinsk J. *Die sakramentale Welt* [Ecclesia Orans XXI]. Herder, Freiburg i. Br., 1941.

24. Pinsk J. *Hochamt.* 1re éd. : Augustinus Verlag, Berlin. 2e éd. . Verlag A. Pustet, Salzburg.

25. Pinsk J. *Hoffnung auf Herrlichkeit.* Alsatia Verlag, Kolmar im Elsass, 1944.

26. Parsch P. *Das Jahr des Heiles.* Verlag Volksliturgisches, Apostolat Klosterneuburg bei Wien, 1938 [12].

27. Parsch P. *Breviererklaerung im Geiste der liturgischen Erneuerung.* Volksliturgischer Verlag Wien Klosterneuburg, 1940.

28. Parsch P. *Volksliturgie ihr Sinn und Umfang.* Volkliturgischer Verlag Klosterneuburg Wien, 1940.

29. Casper J. *Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche* [Ecclesia Orans XXII]. Herder, Freiburg i. Br., 1939.

30. Casper J. *Bibel Stunden.* Verlag F. Schoeningh Paderbon.

31. Casper J. *Laienpastoral.* Herder, Freiburg i. Br.

32. Winterswyl L. A. *Laienliturgik.* Alsatia Verlag Kolmar im Elsass, sans date (1943).

33. Winterswyl L. A. *Christus im Jahre der Kirche.* Alsatia Verlag Kolmar im Elsass, sans date (1942).

34. Winterswye L. *Mandatum novum.* Alsatia Verlag Kolmar, 1941 [2].

35. Jungmann J. *Die liturgische Feier.* Verlag F. Pustet Regensburg, 1939.

36. Jungmann J. *Gewordene Liturgie.* Rauch Innsbruck.

37. Jungmann J. *Frohbotschaft.*

38. Guardini R. *Liturgische Bildung.* Verlag deutsches Quickbornhaus Burg Rothenfels am Main, 1923.

39. Klein F. *Madeleine Sémer. Ueberstzung und Nachwort von R. Guardini.* Matthias Gruenewald Verlag Mainz, 1929.

40. Guardini R. *Das Bild von Jesus dem Christus im neuen Testament.* Werkbund Verlag Wuerzburg, 1936.

41. Guardini R. *Welt und Person,* Werkbund Verlag Wuerzburg, 1940.

42. Guardini R. *Der Herr.* Werkbund Verlag Wuerzburg, 1938.

43. Messerschmid. *Liturgie und Gemeinde.* Werkbund Verlag Wuerzburg, 1939.

44. Tillmann K. *Das Anliegen der volksliturgischen Arbeit.* Paulusverlag Recklinghausen, 1940.

45. *Zeugen des Wortes.* Herder, Freiburg i. Br., 1937 sq. 30 volumes parus.

46. *Leben aus dem Wort.* Herder, Freiburg i. Br., 1937 sq. 15 volumes parus.

47. *Christliche Besinnung. Werkbund Verlag Wuerzburg.* 50 brochures parues.

48. Arnold. ? Herder, Freiburg i. Br.

49. Beil A. *Einheit in der Liebe.* Alsatia Kolmar, 1941.

50. Borgmann K. *Gottes Lob und der Liebe Zeugnis.* I. *Volksliturgie und Seelsorge.* — II. *Parochia.* — III. *Vom Wesen und Walten christlicher Liebe.* Alsatia Kolmar, 1943.

51. Kirchhoff K. *Die Ostkirche betet.* Regensbergsche Verlagsbuchhandlung Muenster i. W. [sans date]. 8 volumes parus.

52. *Ut omnes unum sint.* Regensbergsche Verlagsbuchhandlung Muenster i. W.

53. *Corpus unum et anima una.* Regensbergsche Verlagsbuchhandlung Muenster i. W.

54. Tyciak J., etc. *Der christliche Osten.* F. Pustet Regensburg, 1939.

55. Krueger P. und Tyciak J. *Morgendlaendisches Christentum.* Verlag der Bonifacius Druckerei, Paderborn, 1940.

56. Wunderle G. *Das oestliche Christentum.* Rita Verlag und Druckerei der Augustiner Wuerzburg. 15 volumes parus.

METHODE POUR UN TRAVAIL DE LITURGIE POPULAIRE

Le texte que nous publions ci-dessous est du P. Pius Parsch. Il est extrait de son dernier livre si précieux pour la pastorale liturgique, paru à Vienne en 1940 et encore inconnu en France : Volksliturgie. *De ce livre, notre texte représente un chapitre (ch. II, p. 66. Volksliturgie Verlag, Wien, 1940). Tant pour aider à la compréhension de ces pages sorties de leur contexte que pour éviter tout malentendu sur notre intention de les porter à la connaissance de nos lecteurs, quelques mots d'introduction ne sont pas superflus.*

Les prêtres et spécialement les curés seront sensibles à l'écho que ces pages nous apportent. A travers elles on touche directement une expérience dont elles nous offrent comme un condensé. Leur valeur tient en ce sens à ce qu'elles sont un témoignage en faveur d'une liturgie vivante au milieu de la paroisse.

Peut-être n'est-il pas hors de propos d'y insister : en matière de pastorale liturgique et de liturgie populaire, le P. Parsch a tous les titres pour nous proposer une méthode. Cette méthode, il l'a conquise au jour le jour, elle est le résultat d'une recherche expérimentale patiemment menée pendant plus de vingt-cinq ans, d'abord dans sa petite paroisse de Sainte-Gertrude de Klosterneuburg près de Vienne, et ensuite à la tête de la renaissance pastorale liturgique viennoise dont il reste l'animateur[1]. *« Toujours, dans mes travaux, j'ai été un praticien et jamais un théoricien, affirme-t-il dans la préface de son livre.*

1. Pour se faire une idée de l'œuvre colossale entreprise par le P. Parsch, qu'on se reporte à l'article de J. Casper : « Le huitième centenaire de Klosterneuburg », dans les *Questions liturgiques et paroissiales*, Louvain, avril 1937, p. 105, de même qu'au fascicule de P. Mesnard : *Le mouvement liturgique de Klosterneuburg*, paru dans *La Clarté-Dieu*, XI. Éditions du Cerf, Paris, 1943.

Pour replacer son effort dans l'ensemble du mouvement liturgique allemand, qu'on se reporte aux pages précédentes de A. Heitz.

Aussi, qu'on veuille bien juger et considérer mon exposé, non comme un exposé théorique et constructif, mais comme absolument pratique. » A cet égard, ses deux livres parus jusqu'à ce jour en langue française, Le Guide dans l'année liturgique[2] *et* La sainte messe expliquée dans son histoire et sa liturgie[3]*, pourraient encore donner le change : le P. Parsch n'est pas l'homme des livres ni celui des exposés savants, c'est un pasteur.*

On n'en sera que plus frappé par la ferme lucidité et la tranquille assurance de certaines de ses affirmations. Sans doute celles-ci viennent-elles d'une expérience dûment éprouvée, mais elles sont aussi le fruit d'une expérience méthodiquement réfléchie. Se voulant praticien, le P. Parsch n'a pas renoncé à penser vigoureusement son action. Une idée-force le meut tout au long de son travail : regrouper la communauté chrétienne, en faire une famille vivante et vivant de sa vie propre, ce qui revient pratiquement à façonner la paroisse, « corps mystique du Christ en miniature », à partir de la liturgie. Car dans l'Église tout part de l'autel et tout revient à l'autel.

Faut-il souligner la sérénité profonde dont ces pages sont imprégnées ? Dès qu'on leur parle de méthode, les hommes d'action ne sont jamais sans évoquer les difficultés inextricables dans lesquelles se débat toute action qui se veut efficace. Ces difficultés, le P. Parsch les a connues. Il n'en a pas moins continué à progresser sans laisser énerver sa pensée et sans modifier sa ligne de travail. Une conviction profonde le soutient, il est vrai, dans sa course : le renouveau liturgique lui apparaît dans l'Église comme un phénomène charismatique, et cette certitude rayonnante lui permet d'augurer au mieux de l'œuvre entreprise. Certaines affirmations revêtent de ce fait dans sa bouche un caractère prophétique.

« Si cette idée ou cette œuvre vient des hommes, elle se détruira d'elle-même; mais si elle vient de Dieu, rien ne saurait la détruire. » Le mot de Gamaliel lui est venu spontanément sur les lèvres quand nous prenions congé de lui l'hiver dernier à Vienne. Il explique son attitude. Ce mot mérite aussi de devenir le mot d'ordre de tous ceux qui travaillent à la cause liturgique.

***

Les qualités du texte ainsi marquées, nous n'en sommes que plus à l'aise pour relever ses limites. Une expérience, une réflexion, une méthode pastorales sont en effet par trop nécessairement liées à une personne et aux possibilités d'un milieu

2. Traduit par Marcel Gautier. Paris, Casterman, 1935.
3. Traduit par Jean Decarreaux. Bruges, 1943.

déterminé, pour que leurs conclusions soient immédiatement transposables. C'est dire que la méthode du P. Parsch ne peut être employée dans notre liturgie pastorale des paroisses françaises sans de nombreuses mises au point.

Pour y aider, nous signalons certains facteurs ressortissant, les uns à la situation présente du christianisme en Autriche, les autres à la situation sociologique et culturelle des pays de langue germanique.

La désagrégation de la chrétienté est moins avancée en Autriche que chez nous. Si elle se manifeste déjà à tous les plans et dans tous les milieux, elle n'est pas encore parvenue à un point aussi critique. D'où, dans l'ensemble des paroisses, de nombreuses possibilités, surtout dans les milieux ruraux. A Vienne même, quinze pour cent des fidèles font leurs Pâques.

Cette première différence en commande une autre : l'Action catholique en Autriche s'est montrée moins agissante que chez nous. Ayant à faire face à des situations moins désespérées, elle s'est peut-être plus attachée à conserver qu'à conquérir. Réagissant contre ce qu'il appelle « des associations ou des organisations mécanisantes », le P. Parsch en est venu à créer en fonction de la paroisse des cours bibliques, des communautés auxiliaires, des groupes liturgiques, entièrement dégagés des préoccupations temporelles et totalement centrés sur la liturgie et la Bible pour recevoir dans toute son intégrité le message chrétien. Sa conviction est que les communautés paroissiales animées d'un tel esprit sont d'elles-mêmes ouvertes, rayonnantes et conquérantes.

Vérité en deça des Pyrénées, erreur au-delà. *Beaucoup de fonctions détaillées ci-dessous pourraient, nous semble-t-il, être assumées par les différentes branches de l'Action catholique française. A deux conditions toutefois : la première est que les groupes d'Action catholique tendent de plus en plus à se rapprocher et à s'intégrer à l'organisme paroissial (nous savons qu'en pratique les choses ne vont pas sans des difficultés trop réelles qu'il est vain d'essayer d'énumérer ici); la seconde est qu'à l'intérieur de ces groupes soit dispensé un enseignement biblique et liturgique.*

Déjà, dans de nombreux cercles d'étude, l'explication de l'Évangile a été inscrite au programme. Cette initiative doit être prolongée par l'inscription au même programme de la Bible et des textes liturgiques et l'explication de ces textes doit être faite non plus dans un sens purement psychologique ou moral, mais dans le sens réaliste et mystique suggéré ci-dessous par le P. Parsch.

En France, à la différence de ce qui s'est fait peut-être en pays germaniques, les deux efforts tentés par l'Action catholique, d'une part, par le mouvement liturgique, d'autre part, doivent

être complémentaires l'un de l'autre. Ils le seront si les deux conditions mentionnées ci-dessus sont réalisées. La liturgie, c'est l'Action catholique qui se chante. *Le C.P.L. a dès le début adhéré à ce mot suggestif de Mgr de Saint-Flour.*

Certaines incidences sociologiques et culturelles conditionnent maintenant la méthode de Klosterneuburg. Elles sont si évidentes qu'il est à peine besoin d'y insister.

Les hommes des pays germaniques éprouvent naturellement le besoin de se grouper. Tandis que notre individualisme français suspecterait cette aptitude d'être plus grégaire que communautaire. Quoi qu'il en soit, le curé français trouve moins de facilités chez ses fidèles pour souder sa communauté. Certaines manifestations telles que celle de « l'Agape » dont il sera question dans le texte sont difficilement réalisables, si même elles sont concevables, à l'échelle de nos paroisses françaises.

On tiendra compte enfin de plusieurs éléments culturels décisifs. L'âme germanique aime naturellement chanter et se chanter. Elle est sensible à toutes les formes d'expression concrète et collective. Elle est naturellement préparée à toutes les célébrations, aux célébrations religieuses et cultuelles comme aux autres... Cela ne va pas sans faciliter grandement la tâche des pasteurs désireux de rendre à leurs paroisses une liturgie vivante.

La langue germanique, de par ses origines et son évolution propre, s'est trouvée coupée beaucoup plus rapidement que la nôtre de la langue latine qui reste officiellement jusqu'à ce jour la langue liturgique de l'Église d'Occident. Les textes liturgiques sont devenus aujourd'hui absolument incompréhensibles à la presque totalité du peuple. D'où des recherches et des essais pour introduire à l'intérieur du culte l'usage de la langue vulgaire.

Signalons enfin un dernier facteur important : la nécessité de faire pièce aux chorals de l'Église réformée a été pour beaucoup dans l'usage de faire chanter à l'église et de chanter en langue vulgaire. Cette nécessité, l'Église de France ne l'a pas connue. Bien avant la renaissance liturgique, dans la grande majorité des églises autrichiennes, on chantait sinon la messe, du moins à l'occasion de la messe. C'était alors la Deutsche Singmesse, *fournie et alimentée la plupart du temps par les compositions de Haydn et de Schubert. Le P. Parsch tient compte de cette situation dans la méthode d'action qu'il propose. Il a d'ailleurs greffé sur la* Singmesse *aliturgique sa fameuse* Betsingmesse.

L'interférence de ces éléments culturels — goût du chant collectif, usage habituel de la langue vulgaire, influence de la Réforme — a créé peu à peu toute une gamme de formes variées de messes dites communautaires. A la plupart de ces formes, rien d'analogue ne répond en France, les mots font même défaut pour les désigner. Il n'est pas inutile en terminant de préciser le sens

exact de chacune d'elles. Par souci de fidélité, nous maintiendrons dans notre traduction le terme allemand qui les désigne.

Au bas de l'échelle des messes dites communautaires, se place la Singmesse *: messe au cours de laquelle on chante des cantiques en langue vulgaire n'ayant aucun rapport avec l'esprit et l'action liturgiques. Cette messe n'est naturellement pas retenue par les liturgistes.*

La Betsingmesse, *création du P. Parsch, en représente une amélioration notable. La messe est chantée, mais le propre est remplacé par des compositions en langue du pays adaptées à l'esprit et au texte de l'office du jour. L'ordinaire de la messe est le plus souvent conservé avec ses mélodies grégoriennes, mais se trouve aussi parfois traduit. Les lectures de la messe sont également et toujours en langue vulgaire. Pour améliorer sans cesse les textes et les chants destinés à suppléer les pièces du propre, le P. Parsch a acquis le concours de compositeurs et d'écrivains qualifiés. Les essais retenus ont été publiés dans son* Messingbuch.

La Chormesse, *c'est-à-dire la messe exécutée chœur à chœur, se rapproche beaucoup de notre messe dialoguée. La prédominance du latin y est très marquée.*

La Choralmesse *n'est autre que notre messe chantée, à cette précision près que le chant de la plupart des pièces est assuré par une schola.*

La Hochamt *est une « choralmesse » qui peut être en certains cas solennisée par l'action du diacre et du sous-diacre.*

Enfin, la Volkschoralmesse *n'est autre que la messe romaine chantée en latin par tout le peuple. C'est la forme idéale de la messe liturgique communautaire; le P. Parsch, comme on le verra, n'est pas sans faire un certain nombre de réserves sur ses possibilités de réussite à l'heure actuelle au plan strictement pastoral. On peut rapprocher cette forme de notre « grand'messe » paroissiale chantée.*

Il est à remarquer que la Stillmesse, *messe basse, messe privée ou messe dite solitaire, n'est pas retenue dans la liste des messes dites liturgiques communautaires.*

JEAN TRAVERS.

Comment l'entreprendrai-je ? Cette question est infailliblement posée par les pasteurs quand ils veulent travailler à la cause de la liturgie populaire. Je vais tenter d'esquisser la méthode du travail telle que je l'entrevois après plus de quinze années d'expérience.

Je suis ami des notions claires, j'ai le souci de ne pas employer de grands mots, je dois dire clairement et sans détour ce que nous voulons. Tout d'abord, deux questions préliminaires :

1° tirons au clair la notion de liturgie populaire; 2° posons sans équivoque le but de nos efforts.

I. — *Je distingue entre le mouvement liturgique proprement dit et le mouvement de liturgie populaire*[4]. La liturgie est la connaissance du service divin officiel ou du culte de la sainte Église. Depuis des siècles, ce culte est devenu de plus en plus une forme sans vie; l'Église l'exerce bien encore officiellement, mais les prêtres et le peuple ne voient plus son sens ni ne connaissent plus son contenu. Le mouvement liturgique est né pour rendre aux catholiques l'intelligence et l'estime de ces trésors. Quelques exemples seulement, à titre d'indication : grâce à ce mouvement, la signification de la messe, celle de l'année liturgique, celle de la prière des heures, celle des sacrements sont à nouveau saisies. A beaucoup de chrétiens se révèle ainsi un monde nouveau. Les usages et les prières qu'autrefois on regardait comme des vieilleries surannées prennent un sens nouveau et une vie nouvelle. Car de ces formes anciennes a jailli un nouvel esprit, l'esprit et la piété de l'Église antique. Voilà la bénédiction apportée par le mouvement liturgique qui n'est en aucune façon un article de mode passager, mais qui est destiné à marquer d'une manière décisive l'évolution future de l'Église.

Présentement, ce mouvement est formé par deux courants qui ne se gênent en aucune manière, mais qui se meuvent parallèlement : la renaissance liturgique comme telle et le mouvement de liturgie populaire. Le premier courant tend à faire comprendre et à cultiver la liturgie dans l'intégralité de son contenu, de se profondeur et de sa beauté. C'est là avant tout l'œuvre des monastères : les monastères sont des milieux d'élection pour une réalisation impeccable de la sainte liturgie. Dans ce courant, on ne prend pas en considération spéciale le point de vue du peuple; la liturgie est en premier lieu l'*Opus Dei*, le culte divin. On veille bien toutefois à ce que les participants la suivent intelligemment. Ce courant tient à la latinité de la liturgie, il célèbre le culte dans son plus grand déploiement possible. Le chant choral, qui est le chant de l'Église, est cultivé avec distinction. Invité à s'associer silencieusement à l'action sainte, le peuple en emporte une impression profonde et efficace. D'autre part, la liturgie est scientifiquement étudiée et spirituellement approfondie. Tel est

4. Dans la préface de son livre, le P. Parsch réclame la paternité du mot *Volksliturgie* : liturgie populaire. Il signale à ce sujet l'inconséquence d'un tel mot. Par définition, la liturgie, service public, est la chose du peuple. Pourquoi, dès lors, la qualifier de populaire au risque de faire un pléonasme? Si la liturgie était restée bien comprise, la création d'un tel mot n'eût jamais été nécessaire.

le mouvement liturgique tel qu'il est sorti de Maria-Laach, de Beuron, de Grüssau, de Ségovie et d'autres cloîtres. Il fut une grande bénédiction.

La liturgie populaire représente le second courant. Ce courant a un but identique au premier, seulement il considère davantage le rôle que le peuple a à jouer dans la liturgie.

Quel rôle le peuple y a-t-il en effet ? La liturgie catholique n'est pas une liturgie exclusivement sacerdotale, c'est-à-dire que le prêtre n'est pas seul à avoir un droit sur elle et une obligation envers elle, bien qu'il en ait reçu la présidence : il est mystagogue. Tous les baptisés y sont aussi députés et doivent jouer un rôle actif en raison du caractère sacramentel qu'ils ont reçu. Le mouvement de liturgie populaire a posé comme l'un de ses principes essentiels : les fidèles doivent participer activement à la liturgie, évidemment dans la juste mesure de leur subordination aux prêtres. C'est ainsi que l'un des buts principaux du travail de la liturgie populaire est de rendre au peuple la place et l'activité qui lui reviennent en droit et que jadis il a réellement tenues.

Nous concluons : le mouvement liturgique n'a pas de véritable problème à trancher. Les rubriques lui donnent jusque dans le détail toutes les indications nécessaires; mais il n'en a pas moins encore de nombreuses questions de méthode et de principes à résoudre. Il doit encore tâtonner pour arriver à déterminer où et comment le peuple peut et doit intervenir dans le drame liturgique. Il y a déjà plus de mille ans que le peuple a été exclu d'une participation active. La liturgie populaire se trouve dans une situation d'autant plus difficile que l'autorité ecclésiastique veille attentivement au *statu quo* de la liturgie établie; elle se montre réticente et méfiante quand il s'agit de revenir aux formes antiques et primitives. Nous ne pouvons pas lui en vouloir, car mise en présence de nouveautés, elle doit défendre avec grand soin ce qu'elle a de plus sacré, à savoir son culte.

Abstraction faite de ces questions fondamentales, la renaissance liturgique se trouve en présence de problèmes de méthode tout à fait nouveaux : comment peut-on faire entrer à nouveau le peuple dans la liturgie ? Quelle voie devons-nous suivre, quels moyens devons-nous employer ? Nous ne pouvons pas utiliser des expériences passées : nous sommes en pays neuf. Mais grâce à Dieu, notre mouvement a derrière lui un travail de vingt années; il a quitté ses langes. Si nous n'avons pas encore résolu toutes les questions, du moins savons-nous ce que nous voulons et pouvons-nous déjà proposer quelques directives.

II. — Deuxième question préliminaire : *Quel est le but de notre travail ?* La réponse à donner à cette seconde question est

grandement facilitée par la réponse déjà faite à la première. Dès que l'on parle pédagogie, on doit voir clairement en premier lieu quelle formation on entend inculquer. « Finis primum in intentione, ultimum in executione », c'est-à-dire : le but doit être premier dans l'intention, mais second dans l'exécution. En commençant mon travail, je dois déjà avoir en vue ce que je veux, le terme de l'exécution doit se confondre avec le but que je me suis proposé.

Que voulons-nous atteindre ?

1° La liturgie est à première vue la somme de toutes les formes et des usages constituant le culte de l'Église. Définir ainsi la liturgie, c'est la comprendre encore d'une façon insuffisante. Ainsi l'a-t-elle été dans de nombreux écrits profanes ou superficiels qui ne considèrent que ses formes extérieures. Certes, ces formes, nous ne voulons pas les ignorer, mais nous ne voulons pas non plus être des rubricistes.

2° La liturgie prise dans son acception profonde est le culte de la Sainte Église. A ce culte, nous voulons reconquérir tous ses droits. Notre religion n'est pas une doctrine philosophique et dogmatique, ni davantage un institut de morale, mais elle est avant tout une religion cultuelle : le culte n'est pas en elle comme un appendice surajouté. Bien plutôt, le culte est un peu pour notre religion ce que sont les poumons et le cœur pour notre organisme. Rendre ce culte au peuple dans toute sa plénitude, sa profondeur et son efficacité, réintroduire le peuple dans ce courant vivifiant, le conduire à la participation active, tel est le but de notre travail.

En conséquence, nous pouvons et devons repousser l'objection que la liturgie n'est dans l'Église qu'une réalité périphérique et secondaire. De nombreux opposants tiennent encore la liturgie pour une bagatelle et disent : le ministère a des obligations plus importantes que celles de s'occuper des rubriques. (Ils ne saisissent pas le sens de notre mouvement.) Je ne puis admettre davantage l'affirmation que la liturgie est un des moyens entre beaucoup d'autres au service du ministère pastoral (comme, par exemple, les dévotions mariales et les confréries de toutes sortes). Il faut tenir tout au contraire à ceci : la liturgie est si essentiellement inviscérée dans l'organisme de l'Église qu'on ne peut plus la regarder comme un moyen entre beaucoup d'autres. Comme le cœur est l'organe essentiel du corps humain sans lequel il n'y a plus de vie possible, ainsi la liturgie soutient la vie de l'Église. Je ne veux pas cependant passer à l'autre extrême et dire qu'il n'y a pas d'autres choses importantes et essentielles dans l'Église. Si on ne prêtait plus attention au dogme et à la morale, quelque chose d'essentiel serait délaissé à son tour. Mais la liturgie est dans son plein accomplissement comme l'organe

des échanges entre Dieu et l'homme, elle est le cœur de la vie de la grâce : lui rendre tout son rayonnement, tel est le but de notre effort. On ne pourra plus dire ainsi que nous gaspillons notre temps pour une chose accessoire et secondaire.

Si nous fondons notre ministère sur la liturgie et non, par exemple, sur le dogme ou la morale, c'est que la liturgie, depuis plus de mille ans, a été traitée comme une parente pauvre dans l'Église et que précisément la vie de l'Église en a beaucoup souffert. Il y a eu des époques où la mystique, la scolastique, l'ascèse, la casuistique ont été placées au premier plan des préoccupations dans l'Église et leur prééminence a troublé l'équilibre et engagé la piété chrétienne dans une voie anormale. Par contre, la liturgie a la faculté de subordonner et de grouper harmonieusement tous les éléments fondamentaux de la religion chrétienne.

J'en viens maintenant à une idée fondamentale; nous l'avons découverte en précisant notre but : sous les formes et les textes liturgiques se cachent un esprit, une attitude, l'esprit même de l'Église, l'objective piété de l'antiquité chrétienne qui s'apparente de si près à la piété de l'Écriture et à celle du Christ lui-même. Les formes liturgiques sont comme un corps animé par une âme, et cette âme est justement l'attitude objective de l'Église. Cette âme, nous l'avons redécouverte progressivement : c'est un des résultats particulièrement précieux de la renaissance liturgique que de nous avoir fait retrouver le juste et normal équilibre de la piété chrétienne.

Le mouvement liturgique nous a permis de prendre une meilleure conscience des grands biens de notre Église : le Corps mystique du Christ, la vie divine de la grâce, Jésus-Christ, le sens des sacrements. Nous avons dépassé avec lui le stade de la pure défense apologétique pour arriver à une compréhension plus positive de notre religion. Bien plus, grâce à lui, nous avons été en état de faire le départ entre les éléments accessoires et les éléments essentiels. Nous avons ainsi découvert notre Église sous un nouveau jour, et toutes ces découvertes ont eu un retentissement profond sur notre conception du ministère pastoral. Nous avons appris que celui-ci n'est autre que le soin de la vie sacrée de la grâce et qu'il se trouve étroitement lié par le fait même avec la liturgie.

Tel est notre troisième objectif : rendre au peuple la piété même de l'Église par le moyen de la liturgie.

*
* *

Le but étant clairement posé, passons maintenant aux moyens de l'atteindre. C'est alors toute la question de la méthode à suivre qui se pose.

I. — La formation du clergé

Avant tout, nous nous soucions de la formation liturgique du clergé. On ne peut pas dire que notre mouvement prospère ou défaille selon que les clercs s'y intéressent ou non. S'il en était ainsi, il y a beau temps qu'il serait éteint. Mais sa croissance et son épanouissement n'en dépendent pas moins de la part importante que ceux-ci veulent bien y prendre. Nous sommes contraints de constater à regret que l'ancien clergé, pour une large part, ne s'y est pas prêté.

Il y a de nombreuses méthodes pour donner une formation liturgique au clergé. Nous les avons souvent énumérées et soulignées : 1° Organiser des journées liturgiques. 2° Placer davantage la question du véritable « métier » du prêtre, entendu au meilleur sens du mot, au centre de nos exercices spirituels, de nos récollections, de nos associations sacerdotales, de nos conférences pastorales. 3° Publier dans les revues ecclésiastiques des articles portant sur la vie et la pensée de la liturgie. 4° Intéresser l'épiscopat à nos efforts. 5° Étendre notre influence dans les séminaires. Notre grande espérance est dans le jeune clergé. Nous pouvons bien le dire sans exagération : le temps travaille pour nous; dans deux ou trois décades, tout le clergé sera entièrement acquis à la liturgie. Mais il serait impardonnable d'attendre jusque-là. En attendant, nous devons, nous, prêtres gagnés à la cause liturgique, commencer la formation du peuple.

II. — Paroisse ou groupe liturgique ?

Devons-nous commencer la formation liturgique du peuple à l'intérieur ou en dehors de la paroisse ? La réponse à donner à cette question est celle-ci : l'idéal est et reste que la paroisse puisse être le lieu du travail liturgique. On doit compter toutefois, dans l'état actuel des choses, avec des situations et des circonstances qui souvent imposeront une autre manière de faire. Il faut compter encore davantage avec les curés qui ne souffrent pas dans leur paroisse un tel travail. Le « groupe liturgique » sera alors un pis-aller : il se constituera pratiquement en dehors de la paroisse. Dans les villes plus importantes possédant plusieurs paroisses, un tel groupe ou un tel cercle liturgique pourra être formé. Sa direction sera assumée par un prêtre libéré de tout autre ministère. Le groupe se développera ainsi magnifiquement sans que la vie paroissiale souffre du travail entrepris.

III. — Groupe liturgique ou cercle liturgique ?

On peut faire la distinction suivante : le cercle est une communauté plus libre, qui se réunit principalement pour approfondir et étudier la liturgie en commun. Le groupe liturgique fait quelque chose de plus : il célèbre régulièrement et en commun le culte divin, il a aussi le souci d'une intense vie communautaire. Mais dans les lignes qui suivent, nous entendons sous le même mot de « groupe liturgique » ces deux réalités.

Du point de vue du travail liturgique, le groupe a, par rapport à la paroisse, de bien plus grandes possibilités : le groupe liturgique est homogène, c'est-à-dire qu'il est tout entier composé de personnes gagnées à la cause liturgique, il peut travailler plus intensément et sans compromis; la paroisse doit constamment tenir compte des autres chrétiens ayant une mentalité différente. Un groupe liturgique peut devenir peu à peu une communauté idéale, pratiquant et célébrant la liturgie à la perfection, cherchant aussi à se créer à partir d'elle un nouveau style de vie. J'en ai un exemple dans la communauté de Sainte-Gertrude à Klosterneuburg. Cette communauté m'a servi de terrain d'expérience pour mes études de liturgie populaire. La communauté existant depuis 1919 m'a prouvé les possibilités comme elle m'a montré les limites et les difficultés d'une formation liturgique chez les chrétiens moyens de nos jours.

Quatre conditions doivent être rassemblées pour arriver à constituer un groupe liturgique. Il faut : 1° Un prêtre qui se consacre entièrement à la chose. 2° Des cercles d'étude réguliers servant à l'approfondissement des connaissances liturgiques et au développement de l'esprit communautaire. 3° Des célébrations régulières du culte. 4° Un local adapté à ces diverses réunions.

Les membres de la communauté appartiennent à toute situation, à tout âge, à tout sexe. L'élément jeune est d'une grande importance, sans quoi on court le risque de voir le groupe s'affaisser et s'endormir. Les jeunes apportent la vie et le dynamisme dans la communauté. La croissance de la communauté nécessitera tôt ou tard la répartition des membres en différents groupes : nous atteignons à Sainte-Gertrude le nombre d'environ trois cent cinquante membres. Les jeunes en forment la bonne moitié. Il y a en tout sept groupes : le groupe des hommes, celui des femmes, celui des célibataires âgées, celui des jeunes gens, celui des jeunes filles, celui des garçons, celui des enfants. Les différents groupes ont chacun leurs réunions séparées. Le but de ces réunions est de former les membres à leur devoir d'état et de cimenter entre eux l'esprit communautaire. Mais la célébration du culte, l'étude de la Bible, les soirées familiales et les autres orga-

nisations semblables rassemblent tout le monde. Il est clair que les groupes de jeunesse se réunissent plus souvent et réclament un plus grand soin que les groupes de personnes plus âgées. Qu'il en coûte de la peine de ramener les intérêts de chaque groupe à l'intérêt plus général de la communauté, c'est là une chose bien naturelle que tout pasteur comprend aisément. Le prêtre doit être à la fois chef, docteur et père, ce qui est souvent très difficile. Il doit prendre comme consigne la parole de saint Paul : « Je me suis fait tout à tous. » Le groupe est une communauté d'élite et ne peut pas devenir un mouvement de masse.

Le point culminant de l'activité du groupe est la célébration du Saint-Sacrifice de la messe à toutes les fêtes et en tous les temps de l'année ecclésiastique; cette célébration doit se faire de la manière la plus active possible. Alors la famille liturgique est tout entière rassemblée, elle s'ordonne selon les différents groupes. Bienheureuse la communauté qui possède une chapelle adaptée dans laquelle elle peut célébrer à son aise et sans dérangement.

D'une grande importance est aussi le local où la vie communautaire peut librement s'épanouir. Notre maison de Sainte-Gertrude remplit toutes les conditions voulues : elle possède une grande salle dans laquelle environ deux cents personnes peuvent célébrer l' « Agapè »[5], mais aussi elle possède de plus petites pièces permettant de tenir les réunions particulières des groupes. Que dans ces assemblées il n'y ait pas que des saints, mais aussi des faibles, cela est naturel. Ces assemblées n'en sont pas moins la famille de Dieu, le corps du Christ en miniature. Il se fait à leur occasion beaucoup de bien, il monte d'elles beaucoup de prières, il s'accomplit en elles un solide travail religieux.

Je tiens que ce serait une grande force si, dans toutes les grandes villes, de telles communautés étaient créées, car celles-ci pourraient être dans les paroisses comme des cellules-types sur lesquelles prêtres et laïcs pourraient s'aligner. Les membres de telles communautés deviendraient plus tard le ferment faisant lever le travail liturgique dans la paroisse.

5. L' « Agapè » désigne la réunion paroissiale faisant suite à la célébration de la messe le dimanche. Au sortir de la messe, où la majeure partie de l'assistance a communié, un petit déjeuner est servi. La réunion est ouverte par le chant de l'*Ubi Caritas*. A ce repas paroissial illustrant l'adage ecclésiastique bien connu chez nous : *qui ad missam, ad mensam*, font suite les jeux des enfants et les conversations des grandes personnes. — Sur l'organisation de cette « agapè », voir la conférence du P. Parsch au Congrès international de Pastorale liturgique de 1930 dans les *Questions liturgiques et paroissiales*. Louvain, décembre 1930, pp. 362-364.

IV. — La paroisse liturgique

Notre idéal doit rester cependant de faire de nos paroisses des foyers de liturgie populaire. Là, le rythme du travail sera plus lent que dans les groupes. Le curé ne doit jamais perdre de vue en effet les fidèles non acquis à la liturgie, il doit avoir aussi du respect pour les traditions paroissiales. Il serait désastreux pour lui de procéder trop radicalement, il gâterait tout. La méthode constructive requise par le travail liturgique est bien plutôt celle-ci : procéder lentement et par étapes, ne pas risquer d'expériences, ne pas abolir les choses anciennes avant de pouvoir les remplacer par des choses meilleures, relier celles-ci aux bonnes coutumes préexistantes, avoir du respect pour la tradition. Le curé ne doit certes jamais perdre de vue le but idéal du renouveau liturgique, mais dans la manière de l'atteindre, il doit toujours compter avec des solutions partielles. A ce plan de l'action, il doit s'attendre à des obstacles considérables, il devra surmonter ces obstacles avec une douce ténacité.

Il est important que le curé reste conscient d'être le liturge de sa paroisse, de ce que la célébration liturgique représente son principal métier, que cette célébration est son principal devoir d'état. Il a un double pain à rompre pour sa communauté, le pain de l'enseignement et celui de l'eucharistie. C'est cela la liturgie.

Nulle part le curé n'est plus grand qu'à l'autel lorsqu'il célèbre le Sacrifice au milieu de sa famille paroissiale. Son devoir est de mettre son peuple en possession des grands biens de la religion, la messe, les sacrements. Il est « le dispensateur des mystères de Dieu » (*I Cor.*, IV, 1). Comme pasteur, sa première charge est de donner, d'accroître et de garder la vie surnaturelle de la grâce. C'est en cela que consiste sa paternité spirituelle. Mais ceci n'est réalisable qu'avec l'aide de la liturgie.

Quand un curé désire commencer à travailler la liturgie populaire, il a besoin d'un premier organe que j'appellerai volontiers du nom de « communauté liturgique auxiliaire ». La masse du peuple est la plupart du temps inerte et inactive. C'est pourquoi le curé doit former une telle communauté. Celle-ci ne devra en aucune façon se laisser couper de la masse, mais rester très ouverte à l'esprit apostolique autant que faire se peut. Dans son activité liturgique, le curé s'en sert comme d'une avant-garde. Il doit la former en tout premier lieu à la prière, à l'esprit et à la vie liturgiques. Il prépare avec elle, par de multiples répétitions, ses réalisations ultérieures. Il peut alors se reposer sur elle s'il désire réaliser dans la paroisse, par exemple, la *Betsingmesse*, la *Chormesse*, les vêpres ou des saluts populaires. Il formera avec

elle la schola des chantres, parmi lesquels il choisira des lecteurs et, d'une façon plus générale, les responsables de l'organisation ou de la préparation des cérémonies. La communauté de la paroisse Saint-Paul de Münich est un exemple classique d'une telle communauté auxiliaire.

Un dernier point : que le curé commence avec les jeunes, spécialement avec les enfants des écoles. En beaucoup de paroisses, par exemple, la *Betsingmesse* a été introduite en premier lieu par l'intermédiaire des enfants et a pu être étendue à partir de là à toute la paroisse.

Le curé doit former méthodiquement sa communauté aux célébrations et à la vie liturgiques. A cette fin, il mettra en œuvre toutes les ressources de son ministère pastoral. Toutes doivent être unifiées et polarisées par la liturgie. Car celle-ci exige une attitude spirituelle qui devient inséparable de la spiritualité et du ministère pastoral. Je veux cependant souligner en cet endroit trois moyens qui sont pour la formation liturgique d'une importance particulière : les semaines liturgiques, les cours liturgiques et les célébrations communautaires.

1. *La semaine liturgique.*

Une telle semaine consiste à prêcher sur la liturgie pendant toute une semaine, à faire sans tarder des démonstrations pratiques dont le couronnement est la célébration d'une messe communautaire. Une telle semaine peut poursuivre un double but : elle constitue la première démarche entreprise par le curé pour initier à la liturgie sa paroisse. Le but de cette première démarche est d'attirer l'attention des fidèles sur le problème liturgique, de les inviter à suivre des cours de liturgie et à participer à la célébration du culte. Mais la semaine liturgique peut avoir une autre fin; dans les paroisses déjà initiées, une telle semaine vise à approfondir les connaissances liturgiques et à faire mieux pénétrer le sens de certaines époques liturgiques, comme, par exemple, celui de la semaine sainte. Il y a évidemment beaucoup d'autres moyens et d'autres possibilités pour de telles semaines. Nous en avons organisé beaucoup et nous avons fait l'expérience qu'elles étaient acceptées avec reconnaissance par les fidèles. De telles semaines s'attachent en effet à un objet qui a été négligé la plupart du temps, si bien qu'il apparaît neuf au très grand nombre et qu'il est accueilli comme une révélation. « Mais pourquoi ne nous a-t-on pas dit ces choses plus tôt ? » Telle est la réflexion que l'on entend souvent.

Les semaines d'introduction à la vie liturgique font spécialement une puissante impression sur les fidèles. Je reconnais évidemment que l'enthousiasme initial va en diminuant par la

suite si le curé n'a pas le souci de maintenir l'impulsion donnée. Bien des pasteurs ont cru que tout était fait avec une semaine liturgique organisée par un prêtre étranger. En de telles conditions, la paroisse a vite fait de tout oublier : une telle semaine n'est qu'un début d'initiation qu'il importe de poursuivre de façon progressive. Après elles doivent commencer des cours de liturgie réguliers ainsi que des offices cultuels communautaires. Les uns et les autres continuent de façon systématique la besogne entreprise. Comme sous ce rapport nous avons connu bien des désillusions, nous avons décidé de ne plus faire de semaine liturgique si les deux conditions suivantes ne se trouvaient pas remplies.

1° Nous exigeons une certaine préparation : fondation d'une schola ou d'une communauté liturgique auxiliaire. Le travail liturgique repose en effet sur l'une ou l'autre de ces cellules fondamentales.

2° Nous désirons avoir la garantie que l'effort liturgique sera poursuivi.

Je me représente la chose de la manière suivante : le curé invite les meilleurs éléments de sa communauté et leur fait part de son projet. Il organise pour commencer des cours liturgiques. Il groupe un noyau de chantres qu'il exerce au chant de l'Église. Dès qu'il estime le terrain suffisamment préparé, il invite un prêtre de l'extérieur, capable de prêcher la semaine liturgique.

Quels thèmes doivent être traités ? Il en est de bien différents. Je voudrais seulement insister sur le fait qu'on ne doit pas s'étendre longuement sur l'aspect théorique, mais aborder l'aspect pratique le plus tôt possible. Après une conférence d'introduction (« Qu'est-ce que la liturgie ? »), je consacrerais les six ou sept exposés principaux à la messe. La messe est bien le centre de la liturgie; de la plupart des chrétiens, elle est pourtant inconnue. Après une conférence du soir qui devra se tenir à l'église ou dans une salle, on pourra immédiatement procéder à la répétition d'une messe communautaire. Une cérémonie liturgique, comme par exemple les complies, pourra terminer une telle soirée. Chaque matin des jours ouvrables, on peut aussi célébrer une messe dialoguée avec prédication homilétique, à condition toutefois que la communauté auxiliaire soit suffisamment initiée. Le couronnement d'une telle semaine est formé le dimanche, comme nous l'avons déjà dit, par la célébration d'une *Betsingmesse* ou d'une *Chormesse* par toute la paroisse réunie. Cette messe est habituellement un événement pour tous. Le but d'une telle semaine est donc de familiariser une première fois la paroisse avec l'esprit liturgique, particulièrement avec le sacrifice de la messe et sa célébration communautaire.

Dans une communauté déjà formée à la liturgie, une telle semaine peut aussi donner d'excellents résultats : les personnes déjà initiées approfondiront leurs connaissances, de nouvelles seront acquises. Je connais des paroisses et des communautés de cette sorte qui bénéficient ainsi chaque année d'une telle semaine. Çà et là on a tenté d'organiser des semaines de missions liturgiques.

Là où une semaine rencontre des difficultés, le curé peut faire une série de conférences sur la messe, que ce soit plusieurs jours de suite ou plusieurs dimanches successivement. Les prédications de Carême et celles du mois de mai peuvent aussi être menées dans un esprit et d'une façon liturgiques. Je suis d'avis qu'un cycle de prédication sur la messe en chaque église est d'une grande importance. Certes, on prêche beaucoup, mais presque jamais sur la messe.

2. *Les cours liturgiques.*

La semaine liturgique n'est qu'un point de départ pour un travail de liturgie populaire dans une paroisse : pour poursuivre l'œuvre commencée, des soirées communautaires doivent être maintenant organisées. Celles-ci ne doivent pas se tenir à l'église, mais à la maison paroissiale (une fois de plus on voit combien cette maison est indispensable dans l'apostolat moderne). L'église n'est pas indiquée pour de telles réunions. De telles soirées sont destinées à façonner la communauté, la maison paroissiale le permet beaucoup mieux que l'église. Ce faisant, de telles soirées préparent déjà à la liturgie, car celle-ci n'est autre que la communauté en prière et en célébration. La liturgie tend à faire ainsi de la paroisse une famille véritable et vivante.

Les cours liturgiques aideront beaucoup à imprégner la paroisse de l'esprit liturgique. Comment doit-on organiser de tels cours ? Là encore, il y a de nombreuses manières. Je proposerais volontiers la méthode suivante : les cours doivent être conçus dans un esprit liturgique et se dérouler dans une atmosphère liturgique. On les commence en faisant chanter une espèce d'introït, on les termine par une prière liturgique, par exemple les complies. Chaque cours ne doit pas durer plus de cinquante minutes et doit se diviser en deux parties. La première est consacrée à l'étude d'un thème déterminé, par exemple à la messe, aux sacrements, à la maison de Dieu, au bréviaire et plus tard à la lecture de la Bible (cette lecture, elle aussi, forme à l'esprit liturgique). La seconde permet de parler du temps de l'année liturgique dans lequel on se trouve, et tout d'abord du dimanche suivant. Il est important que les fidèles soient initiés en temps voulu à la période de l'année liturgique afin de pouvoir en

vivre. Cette initiation doit se faire en suivant les textes du missel. Ainsi apprend-on aux fidèles à célébrer le dimanche convenablement. Les dimanches forment l'ossature de l'année liturgique. Par eux, les fidèles seront amenés à vivre pleinement avec l'Église. Il n'y a pas de meilleure introduction et initiation liturgiques que celle-là. Parfois, spécialement aux époques importantes de l'année, on laissera tomber la première partie du cours et l'on consacrera le cours tout entier à l'étude du temps liturgique. Avant ou après chaque séance, on n'oubliera pas de faire une répétition des cérémonies ou des chants de l'office suivant. Pour les grandes solennités, il sera nécessaire d'inviter la paroisse tout entière à ces répétitions.

Car il est clair qu'à ces cours réguliers ne participeront que les paroissiens s'intéressant vraiment à la liturgie. Seule la communauté liturgique auxiliaire s'y trouve plus ou moins fidèle : elle est le fondement et le soutien de l'apostolat liturgique.

3. *La célébration communautaire du culte divin.*

Le travail liturgique doit déboucher le plus rapidement possible sur le plan des réalisations pratiques. C'est pour cela qu'il n'y a pas de liturgie sans célébration du culte divin. Le peuple doit être initié à participer au culte de la façon la plus active possible, spécialement à la messe. Le curé devra en venir rapidement à la célébration communautaire. C'est encore la meilleure introduction à l'intelligence du Saint-Sacrifice.

On se demande maintenant : quelle méthode doit-on suivre et quelle forme de messe communautaire doit-on choisir ? Sur ce point aussi, de nombreuses routes mènent à Rome. Pour la moyenne des catholiques allemands, à la ville comme à la campagne, je conseillerais la méthode suivante :

Qu'on commence avec les enfants; dans de nombreux pays existe la messe des écoles ou messe des catéchismes, soit en semaine, soit même le dimanche. Le curé ou le catéchiste peuvent introduire la messe dite *Betsingmesse*. A l'école ou à l'église, les enfants devront dire les prières en commun, apprendre des cantiques, s'entraîner à observer les attitudes convenables. Un prêtre, plus tard les écoliers eux-mêmes, prendront la direction. Dès que les enfants sont suffisamment initiés, qu'on commence la *Betsingmesse*, on constatera vite que les adultes s'y intéresseront et trouveront agréable cette façon de suivre la messe.

Ce serait alors le moment, spécialement après une semaine liturgique, de transformer leur messe propre. Peut-être n'est-il pas en effet recommandé de faire d'une messe paroissiale une

messe liturgique dès le début, car l'esprit conservateur résiste en de nombreuses paroisses à de telles innovations. Je ne conseillerais pas non plus de commencer par imposer la *Betsingmesse* une fois par mois; elle n'obtiendrait pas droit de cité. Les résistances qui se rencontreront devront être surmontées par le curé avec beaucoup de tact en même temps que de ténacité. Dans certains cas, une parole énergique peut être nécessaire. Chaque paroisse doit de toute façon en venir à célébrer chaque dimanche la *Betsingmesse*.

Peut-être aussi peut-on introduire cette messe sans trop de difficulté, en se servant comme d'une base de départ des *Singmesse* là où elles existent déjà. Voilà comment on peut s'y prendre : premièrement on débarrassera la messe de tous les cantiques d'inspiration non liturgique, on remplacera ceux-ci par d'autres chants ayant trait plus directement à la messe. Le curé prêchera alors sur le *Notre Père* et montrera comment cette prière est la plus belle, la plus profonde et la plus sacrée. Il montrera aussi que cette prière n'est jamais mieux à sa place qu'à la messe, comment elle est une pierre précieuse enchâssée entre la consécration et le repas sacrificiel. Elle est la prière de table des enfants de Dieu se préparant au repas sacré. « Aujourd'hui, sans plus attendre, dira-t-il, nous réciterons cette prière au cours de la messe, lentement et en commun, en même temps que le prêtre. » Le sacristain ou toute autre personne se sera préparé à l'entonner et le peuple le continuera lentement, mot par mot (sans ajouter d'*Ave*). Cela plaira aux gens et la pratique s'introduira peu à peu. Une autre fois, le curé prêchera sur le *Credo*. Le *Credo* n'est pas tant une prière qu'une proclamation de la foi. Il montrera combien est belle cette proclamation le dimanche à la messe. Nous la dirons à haute voix, et au cours de la semaine, nous devrons la mettre en pratique. Le curé demandera alors aux fidèles de la réciter en commun et debout au cours de la messe. Ainsi sur deux points aura-t-on obtenu une participation active. Je continuerais à progresser de la même façon, lentement, sans brusquerie. Viendrait alors la question des réponses en latin, comme par exemple celle de l'*Amen* qui exprime leur acquiescement à ce que dit le prêtre. Les réponses sont autant de façons de participer à l'action liturgique. Les gens s'entraîneront à dire ces réponses spécialement à haute voix ou même à les chanter au cours de la grand'messe. Enfin l'Évangile sera l'objet de la prédication. On en fera la lecture en langue vulgaire. Ainsi la messe chantée non liturgique se transformera-t-elle peu à peu en *Betsingmesse*.

Que l'on prenne bien soin que le prêtre, le lecteur, l'organiste synchronisent leurs parties et que la communauté chante bien ensemble. Une telle messe sera goûtée du peuple et acquerra vite

droit de cité. Le jour où ces choses seront réalisées, une étape importante pour le renouveau liturgique aura été franchie.

La *Betsingmesse* ne doit pas être seulement dans une paroisse une étape transitoire pour initier les fidèles à participer au culte; mais elle doit devenir une institution permanente. C'est au curé de décider s'il est opportun d'essayer d'autres formes de messe communautaire, comme par exemple de faire réciter ou de faire chanter l'ordinaire et le propre de chaque messe intégralement. Mais la *Betsingmesse* est facilement réalisable, elle est facilement introduite à la place des messes où l'on chante des cantiques, elle peut devenir sans difficulté une coutume journalière. Nous connaissons des paroisses où la messe basse a disparu même au cours de la semaine.

Je ne veux pas dire pour autant qu'on ne doit pas pratiquer et cultiver la messe chorale. L'approfondissement liturgique d'une communauté pousse à pratiquer ce chant qui est le chant naturel de la liturgie romaine. L'initiation chorale est le couronnement et l'accomplissement du renouveau liturgique. C'est aussi la raison pour laquelle je me vois obligé de m'opposer à ce qu'on l'introduise au début d'une initiation liturgique. Le peuple doit d'abord apprendre à connaître la liturgie en sa langue propre; ensuite, une fois initié, il passera à la langue sacrale et en viendra au plain-chant. Naturellement le rythme d'une telle formation sera assez varié, ici plus rapide, là plus lent. Mais aussi, qu'on ne se laisse pas entraîner par les éléments avancés de la communauté sans garder le souci de la masse. Dans de nombreuses communautés, le plain-chant restera encore longtemps la manière de faire dont précisément il ne faut pas abuser... (Le mieux est souvent l'ennemi du bien.)

Quant à savoir si l'on doit viser à prendre une formule intermédiaire pour passer de la *Betsingmesse* à la messe chorale, les avis sont encore trop partagés pour qu'on puisse en décider. Je reste convaincu que, dans les petites paroisses, la solution idéale est de faire chanter l'Ordinaire de la messe et d'autres chants en langue vulgaire. Nous atteindrons difficilement d'une autre manière la participation active du peuple.

V. — L'année liturgique

Les trois moyens énumérés ci-dessus, la semaine liturgique, les cours liturgiques et la messe communautaire sont les trois plus importants pour la formation liturgique. Le curé doit maintenant mettre tout en œuvre pour introduire sa paroisse à la célébration de l'année liturgique en tout ce qu'elle comporte : fêtes, époques, processions. Il en épuisera toutes les ressources

dans son ministère pastoral. Je n'ai pas besoin de beaucoup insister : chaque époque liturgique possède sa mystique propre, sa piété particulière, son aménagement spécial de l'église, ses coutumes populaires. Le curé progressera méthodiquement; il aura des égards pour la tradition; il ne surmènera pas la paroisse. Il se gardera de toute expérience risquée. Il saura ménager des transitions. Chaque année il parcourra une nouvelle étape. Son église sera de plus en plus l'expression de son effort liturgique. La messe est le sommet du culte divin. C'est pourquoi tous les efforts de son ministère tendront à en instruire constamment ses fidèles. La paroisse tout entière doit être aussi une communauté de prière participant à la vie de prière de l'Église. Les sacrements sont les grandes sources de la vie de la grâce. C'est pourquoi ils tiennent à leur tour une place importante dans son ministère pastoral : comment, par exemple, rénover le sacrement de baptême et en raviver la conscience chez les fidèles ?... Bref, le curé doit faire vivre sa communauté de la liturgie et de la vie de l'Église.

VI. — Publications liturgiques

Pour le travail de liturgie populaire, des publications sont d'une importance essentielle; puisque la langue liturgique est étrangère au peuple, nous avons besoin de traductions. Que l'on s'attache particulièrement aux textes de la messe; ils feront connaître la messe au peuple dans son déroulement et dans son contenu.

*
* *

En conclusion, que l'on s'en tienne aux règles générales suivantes :

1° La formation à la liturgie populaire réclame une très grande patience. Que l'on progresse lentement, que l'on présume connues le moins de choses possible. Que l'on pense aussi que ce qui a été perdu pendant de nombreux siècles ne peut pas être repris en un temps minimum. Dans les paroisses spécialement, il faut travailler lentement. Un excès de zèle a déjà nui en bien des cas.

2° La lettre tue, mais l'esprit vivifie. Quelques changements extérieurs ne serviront de rien. Les formes extérieures sont comme un corps, l'esprit liturgique en est l'âme. Sans cette âme, ces formes liturgiques sont un airain sonore et une cymbale retentissante. Certains pasteurs se trompent quand ils pen-

sent qu'après avoir introduit la messe chantée dans leur paroisse, tout est fait désormais. Alors viennent bien vite les désillusions. De nombreuses années sont nécessaires, sans doute même toute une vie sacerdotale, pour donner vraiment à une paroisse l'esprit liturgique.

3° Qu'on ne détruise et qu'on n'abolisse rien si l'on n'a rien de meilleur à mettre à la place. Par exemple, si le peuple n'a pas appris à bien suivre la messe, qu'on ne l'empêche pas de réciter son rosaire. Il faut compter aussi souvent dans la pratique avec des compromis et des solutions boiteuses. Qu'on n'agisse jamais trop radicalement. Certes, on doit viser à un rendement de cent pour cent au terme du travail, mais avant d'avoir atteint ce terme, on doit doser soigneusement les progrès.

4° Qu'on s'attache aux choses qui existent. On trouve toujours dans chaque paroisse certains vestiges de l'esprit liturgique dont on peut tirer parti. Le peuple a le sens inné de la liturgie, son esprit a naturellement la mentalité liturgique, peut-on dire. Attachons-nous particulièrement aux usages populaires et familiaux dans lesquels se trouvent à l'état latent bien des possibilités. Les usages populaires ont pour un très grand nombre une origine liturgique. La liturgie trouve aussi aujourd'hui dans la nouvelle estime qu'on porte aux choses concrètes et naturelles de nombreux points d'appui. Observons les aspects de notre communauté. Appuyons-nous sur eux. Le rural est naturellement ami de la nature, le citadin est plus ou moins esthète, les femmes sont portées vers la mystique, les hommes aiment la virilité...

Telle est ma pensée sur la méthode à suivre pour un travail de liturgie populaire. J'ajoute seulement : mieux vaut faire l'expérience qu'étudier. On peut certes beaucoup apprendre de l'expérience des autres, mais il est par-dessus tout préférable de se mettre à la tâche courageusement. Ne nous laissons pas décourager si notre tâche est difficile. Toute grande œuvre part de rien. Formons-nous nous-mêmes à devenir des chefs, entourons-nous d'une élite : d'un commun accord, par un travail tenace, nous atteindrons le peuple.

Pius Parsch.
(*Traduction de* Jean Travers.)

LE MOUVEMENT LITURGIQUE ALLEMAND VU PAR KARL BARTH

Il s'agit maintenant d'une préoccupation essentielle d'une grande partie du clergé allemand, soit que cette partie s'y adonne éclectiquement, soit qu'elle s'y voue avec passion ou enfin soit qu'elle y ait reconnu réellement un problème du plus haut intérêt. C'est avec une sainte ardeur que beaucoup de théologiens allemands se préoccupent du royaume de Satan. D'après Hermut Thiclike la réalité de ce royaume serait l'expérience terrible dont l'Église allemande doit entretenir les autres églises : « Nous avons regardé dans les yeux des démons ! » D'un autre côté on m'assure souvent que la réalité objective de l'action divino-humaine qui résulte de la célébration de la liturgie et de la participation « au sacrement de l'autel » impressionne profondément les fidèles. L'autel, le prêtre, l'office sacré, le sacrifice — telles sont les idées essentielles qui caractérisent un domaine nouveau sur lequel l'on s'engage et où l'on croit pouvoir contrecarrer effectivement la puissance des démons. Un chef bien connu de l'Église confessante s'engage dans cette voie à pleines voiles. On aime louer « la vieille Église » (le terme est un peu obscur). Mais aussi le mouvement de Berneuchen, la confédération Saint-Michel et des mouvements analogues deviennent plus intenses. On m'a entretenu amplement du mouvement de l'*Una-Sancta* et des essais de rapprochement avec de pieux catholiques.

Je dois avouer que j'ai écouté un moment ces suggestions avec bonne volonté, avec respect et pour ainsi dire avec une forte émotion. J'avais raison : je m'imaginais qu'il s'agissait de la prière de la Paroisse et de la Cène, deux réalités que nous, Suisses, nous sous-estimons un peu. Il importe que nous nous entretenions de ces sujets avec ceux qui ont appris à les connaître mieux que nous. Mais à la longue je devins inquiet. Pourquoi insister uniquement sur ces notions comme si elles ouvraient le sanctuaire de la pensée chrétienne (je pense au « Royaume de Satan » et à « la vertu sanctifiante de l'acte objectif de la Liturgie »). Il faut discerner où se trouvent la vérité et le men-

songe, la santé et la maladie, la réalité évangélique et l'erreur catholique, surtout dans ce domaine où le Nouveau Testament côtoie manifestement l'antique religion des mystères. On ne peut négliger la question de savoir si nos confrères allemands ne penchent pas à la confusion de la vraie réalité chrétienne avec la montagne enchantée d'une image magique du monde...

Un humble *Confiteor* ne serait-il pas préférable à la constatation de la réalité du royaume de Satan ? Et un *Credo* inébranlable ne serait-il pas préférable au mystère du sacrifice célébré sur l'autel par un prêtre ? Je n'ai pas besoin d'attirer l'attention sur le fait que c'est justement en Allemagne que le terrain est favorable à l'éclosion des idées que je préconise. Après tant de dissolvants dangereux, laissons enfin régner la Forme, l'Objectivité et la Sanctification concrète. Car c'est un des plus beaux titres de gloire de l'âme allemande — et nous l'en envions —, d'être réceptive à ces trois grandes idées et de les mettre en pratique. C'est de là que lui vient aussi malheureusement la tendance à se réfugier dans le mystère d'un Intermonde nuageux, alors qu'il eût été préférable de s'en tenir aux réalités concrètes. Ce danger imminent doit à tout prix être écarté de l'Allemagne, en particulier de l'Église évangélique allemande...

Les appels angoissés que je multipliais au sujet de ces questions ne furent pas toujours bien reçus. On me répondit avec une colère mal cachée « qu'on ne voulait plus se laisser prendre ces acquisitions ! » C'est avec un profond étonnement que j'ai constaté que le mouvement que j'ai analysé plus haut gagnait des adhérents en ces dix dernières années. Qu'ils sortent vainqueurs est néanmoins peu probable. Je crois qu'il s'agit plutôt d'une question cléricale qui n'intéresse qu'une faible fraction de la communauté évangélique. Ce serait triste si la grosse majorité des pasteurs allemands consacraient définitivement leur temps, leurs forces et leur intérêt à ces préoccupations, alors que d'autres problèmes plus urgents se posent actuellement. Mais avec ces Allemands on ne sait jamais à quoi s'en tenir. Si ce mouvement l'emporte, les Allemands ne reconnaîtront jamais leur erreur et leur responsabilité manifeste...

KARL BARTH.

(*Traduction de* L. S. FORSTMANN.)

(Extrait du *Die Evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches*, pp. 50-54, Zurich, 1945.)

DOCUMENTS OFFICIELS

I

MEMORANDUM DE S. E. Mgr GROEBER, ARCHEVEQUE DE FRIBOURG

S. E. Mgr Groeber considère comme inquiétants :

I. — La scission spirituelle évidente au sein du clergé allemand

Les « liturgistes » travaillent maintenant les masses populaires. On les nomme ironiquement des hommes mus liturgiquement (qui n'obéissent qu'au démon liturgique, *die liturgisch Bewegten*). Ils considèrent ceux qui ne marchent pas avec eux comme des hommes d'hier, comme d'éternels retardataires (*ewig Gestrigen*). Borgman, à la page 153 de son livre *Volksliturgie und Seelsorge*, ne va-t-il pas jusqu'à dire : « Les partisans rigoureux du fixisme liturgique sont un véritable danger. Ce sont des hommes qui n'ont ni assez de savoir, ni assez d'amour pour sentir eux-mêmes les choses et pour se laisser guider dans les nouveaux sentiers du renouveau liturgique... Ils n'ont pas davantage assez d'humilité pour se laisser guider par les spécialistes..., l'esprit d'obéissance et de zèle pour suivre les instructions de leurs évêques... »

Les « kérygmatiques » dénoncent comme retardataires ceux qui prêchent encore à la vieille manière (Cf. le livre de H. Rahner, S. J. : *Eine Theologie der Verkündigung*). Les gens de Schönstatt, en Rhénanie, forment maintenant une sorte d'État dans l'État, avec leur organisation particulière et une ascèse qui leur est propre...

Les activistes de Vienne (*Wiener Aktivisten*) n'obéissant qu'à leurs impulsions veulent réédifier les paroisses sur des

bases toutes nouvelles, ils condamnent les structures ecclésiastiques de l'ancienne Autriche, où ils ne veulent voir qu'une réalité extérieure et toute schématique (*nur Veräusserlichung und Schema*)...

L'opposition des vieux et des jeunes grandit. Les jeunes parlent couramment de leurs aînés comme de retardataires qui vivent encore en plein baroque... Les « éternels retardataires », naturellement s'agitent et ripostent, témoin les livres de Dörner et de Kassiepe. On dit même que ceux du camp liturgique... en sont venus à menacer de boycotter les éditeurs qui consentiraient à faire paraître ces livres réactionnaires.

Dans ce tourbillon d'opinions, le brave curé ne se reconnaît plus, perdu qu'il est, avec ses exercices, ses idées, ses travaux... Il ne sait où donner de la tête...

II. — La diminution d'intérêt pour la théologie naturelle

III. — Une nouvelle définition de la foi

[Qui n'est plus présente que comme un saisissement, une émotion, une intuition intérieure.]

IV. — La dévalorisation progressive de la philosophie et de la théologie scolastique

[Qui n'inspire plus qu'un intérêt historique : on préfère s'attacher à des systèmes plus modernes, Hegel et autres.]

V. — Le radicalisme d'une critique des formes et des institutions de la vie religieuse contemporaine

[On ne prône désormais que des formes tout à fait pures, et on n'admet comme seules normes, théoriques et pratiques, que les formes des temps primitifs.]

VI. — La préférence accordée a la théologie orientale

VII. — L'influence croissante exercée par la dogmatique protestante sur la présentation de la foi

[Elle nous impose sa terminologie et jusqu'à sa formulation dogmatique.]

VIII. — L'ouverture inconsidérée de nos propres frontières aux Églises dissidentes dans un but d'œcuménisme

[Tendances à résoudre le problème œcuménique en admettant les Églises hérétiques comme parties de l'Église totale.]

IX. — Une conception nouvelle de l'Église

[On ne voit plus en elle la *societas perfecta*, le *Regnum Christi in terris auctoritate apostolica regendum*, mais une espèce d'organisme biologique.]

X. — Un supranaturalisme sublime et mystique qui sévit dans la théologie et même dans la pratique pastorale

XI. — Un épanouissement surprenant et terrifiant de ce qu'on appelle maintenant la mystique du Christ (Christusmystik)

[Qui affirme l'union mystique existencielle et somatique du Christ et du chrétien, avec des conséquences désastreuses pour la doctrine de la grâce et des sacrements.]

Dans le même ordre d'idées, nous signalons encore un fait incompréhensible : Que veut-on dire en prétendant que

le Christ historique n'est que le Christ de la piété populaire du moyen âge, alors que le mystère sacramentel dans la liturgie nous donne une autre idée du Christ, du Christ exalté et transfiguré ? N'arrive-t-on pas, alors, à scinder en deux l'image du Christ ?... L'avenir nous dira où conduit cette dévalorisation du Christ historique avec sa merveilleuse proximité de la condition humaine, avec sa force d'exemple, sa réalité rédemptrice et cette exaltation inconsidérée, dans la prédication, la catéchèse et la vie chrétienne du Christ ressuscité, hors du temps et de l'espace...

XII. — L'interprétation fausse ou exagérée de la doctrine du Corps mystique du Christ

XIII. — L'accentuation exagérée du sacerdoce universel aux dépens du sacerdoce fonctionnel

Nous avons pu lire dans le livre de Carl Borgmann que c'est la réunion des fidèles sous la conduite des ministres du culte qui représente la véritable structure, la structure interne, de l'assemblée cultuelle. Borgmann dit encore que la communauté des fidèles est une communauté sacerdotale. Dans cette conception, c'est la paroisse (et non plus le seul clergé) qui devient l'élément essentiel du culte, comme chez les protestants. On va ensuite jusqu'à considérer la participation de la paroisse à la messe comme un acte sacerdotal et, en contradiction avec le Concile de Trente (D. B. 955), comme nécessaire à l'accomplissement plénier du Saint Sacrifice... On dit encore, malgré la définition du même Concile et les condamnations portées au synode de Pistoie (D. B. 1528), que la messe privée doit être considérée comme une déviation et qu'elle ne pourra plus bien longtemps se maintenir... Quelques extrémistes exigent que le peuple ne soit pas seulement représenté par le prêtre, mais qu'il ratifie juridiquement le sacrifice par son *Amen*, disant que l'*Amen* au cours de la messe est une sainte prérogative des fidèles ayant un pouvoir semblable aux paroles du prêtre... On oublie que les prêtres ne détiennent leur pouvoir d'ordre ni d'une paroisse déterminée (B. B. 960) ni même de

l'Église, mais directement de Jésus-Christ, qui se sert pour leur communiquer ce pouvoir du ministère de son Église... Nous devons craindre que de telles doctrines aboutissent aux erreurs des réformateurs et des gallicans, on ira, si cela continue, à ne plus reconnaître que le seul sacerdoce universel en rejetant tout le sacerdoce sacramentel et toute la hiérarchie.

XIV. — La communion des fidèles présentée comme partie intégrante du sacrifice de la messe

On s'appuie encore sur la chrétienté primitive. On oublie que même à cette époque, ce que Schmauss reconnaît, il était possible de communier parfois en dehors de la messe et de conserver la Sainte Réserve à l'église. Nos novateurs, eux, n'autorisent plus la distribution de la communion qu'au cours de la messe. En raison du manque de prêtres, il en résulte, surtout au temps pascal, une prolongation insupportable des offices, et des gens ne viennent plus à la messe à cause de cela. R. Guardini, dont je ne méconnais pas le mérite, pense même que nous devrons restaurer la communion sous les deux espèces. On voit que nos liturgistes n'y vont pas par quatre chemins. Si cela continue, on peut s'attendre à tous les errements. Il est vraiment pénible qu'à une époque où toutes les forces de l'Église sont engagées dans une lutte où il y va du salut du peuple et des âmes, ce soit à de pareilles histoires qu'on nous fasse perdre le temps.

XV. — Une importance exagérée attachée a la liturgie

On dit : « La liturgie, c'est la façon vivante et efficace d'agir du corps du Seigneur... » Nous ne méconnaissons pas la grande valeur de la liturgie, mais nous refusons de la considérer comme la condition du salut de l'Église. Après tout, les choses n'allaient pas si mal dans l'Église avant l'apparition du mouvement liturgique.

Si des aménagements sont nécessaires et regardent uni-

quement le Saint-Siège, ils échappent au ressort des évêques et des curés. Les vrais liturgistes le savent bien, mais Borgmann tend à insinuer le contraire. Les rubriques n'ont d'ailleurs jamais été traitées aussi arbitrairement qu'aujourd'hui. Mêmes extravagances pour les ornements : formes nouvelles gothiques... N'a-t-on pas été jusqu'à demander publiquement de remplacer l'ornement noir par un ornement vert foncé ?...

XVI. — Le fait de vouloir rendre obligatoire par décisions épiscopales la messe communautaire sous ses différentes formes

Il n'y a rien à dire contre ces messes, célébrées dans certaines limites... rien de trop à en attendre non plus..., mais ne pas méconnaître le danger réel qu'elles comportent, si l'on se rappelle les considérations sur le sacerdoce universel et si l'on relit les explications de Borgmann dans son livre...

Plusieurs articles de la polémique récente montrent : 1° qu'on n'est pas d'accord sur la façon de célébrer cette messe communautaire et qu'on en voit toutes les difficultés; 2° que par cette messe communautaire, — c'est surtout frappant dans le livre de Borgmann, — les liturgistes entendent exprimer leur opinion sur le sacerdoce universel et mettre l'accent sur les droits stricts que les fidèles ont à participer au culte. Des phrases de Borgmann comme celle-ci, déjà citée : « Le service liturgique repose sur la communauté des fidèles sous la conduite des ministres officiellement accrédités », ou celle-ci encore : « Le célébrant prend la parole pour la prière et même pour la consécration au seul titre de la paroisse, qu'il a invitée à prier et qui ratifie sa prière par *Amen* », donnent à penser qu'une semblable conception du rôle du prêtre n'est pas catholique, car le prêtre catholique n'est pas simplement, comme le ministre protestant, le serviteur de la parole.

La vérité des choses est la suivante. L'unique Pontife et Liturge, c'est le Christ transfiguré. Sur terre, ce ministre de la liturgie c'est le sacerdoce institué par le Christ, et non par les paroisses. Le prêtre est envoyé dans sa paroisse par son évêque et non pas appelé par sa paroisse. Le prêtre célè-

bre la sainte messe *pour* sa paroisse, *avec* sa paroisse, il ne la célèbre pas comme un ministre (un délégué) de sa paroisse. Saint Augustin dit aux laïcs : « *Nos offerimus sacrificium, vobis non licet...* » Ce n'est donc pas la paroisse qui est le ministre du culte, mais le prêtre, le prêtre dûment ordonné à cet effet, « dispensateur des saints mystères et ministre du Christ ». Il n'y a rien à discuter là-dedans. Borgmann prétend... qu'il faut trouver un moyen d'assurer une participation active et visible de la paroisse au sacrifice proprement dit (à la messe sacrificielle distincte de l'avant-messe) ... qu'au début de cet acte solennel la paroisse doit donner son consentement à la prière du sacrifice... qu'elle accompagnera la louange du prêtre par une participation intime, qu'elle acclamera dans ce *Sanctus* la venue de l'Agneau, qu'elle se souviendra en silence avec le prêtre de l'Église des vivants et de celle des morts, qu'elle ratifiera enfin par son *Amen* la grande doxologie qui termine le canon de la messe. Évidemment nous ne protestons pas contre cette invitation faite à la paroisse de participer au sacrifice. Mais il est faux de prétendre qu'il appartient au peuple de ratifier le sacrifice par son *Amen*. Dans ce cas l'accomplissement de la messe dépendrait du peuple, ce qui n'est pas catholique.

Nous acceptons la distinction entre piété objective et piété subjective. Mais la manière de mettre en avant la piété objective me laisse craindre la diminution de la piété subjective, tout aussi justifiée. Durant l'époque apostolique, à laquelle à l'heure actuelle on prétend tout référer, c'est la prière privée qui avait la première place... Nous ne nous laissons pas non plus trop effrayer par la prétention qu'ont nos liturgistes de répudier la piété populaire courante, le rosaire, le chemin de croix, le mois de Marie... Nous les laissons dire, si cela leur fait plaisir, « qu'une paroisse qui ne vit que de dévotions populaires (et pas de liturgie) s'anémie religieusement ». Prétention qui n'est en rien justifiée par l'histoire.

XVII. — La tentative d'introduire la langue allemande non seulement dans l'administration des sacrements (ce qui nécessite d'ailleurs toujours l'autorisation de la Congrégation des rites), mais même dans la célébration de la sainte messe.

Une telle concession relative à la messe ne pourrait être accordée que par le Saint-Siège, qui d'ailleurs ne l'accorderait pas, ou si des nécessités populaires réclamaient une innovation aussi large.

D'ailleurs ces nécessités populaires n'existent pas, elles ne sont le fait que de groupes restreints qui ont déjà été travaillés par ces liturgistes extrémistes. Par contre, la traduction progressive en allemand des prières du rituel est à envisager (particulièrement pour le rituel des funérailles)... Mais là encore est-on bien décidé à ne pas dépasser la mesure? Dans le diocèse de Fribourg, il y a cent ans, sous le vicaire général Von Wessenberg, la traduction de la liturgie avait fait de tels progrès qu'on ne trouvait plus un mot de latin dans le rituel de Constance. Or on sait bien qu'il y a des courants « catholiques allemands » (*deutschkatholische Strömungen*) qui sont tout prêts à s'engouffrer par cette porte entr'ouverte...

Tout cela est encore plus vrai quand il s'agit de la messe. Le canon 9 de la session XXII du Concile de Trente a bouché cette issue. C'est sur ce canon que se briseront les partisans du sacerdoce universel et de leur messe en allemand... Il nous paraît donc exagéré, — et nous voulons être poli — ce mot d'un prélat romain, évêque titulaire, par ailleurs très estimé — par lequel ce prélat exprime toute sa sympathie à un projet de traduction allemande, cela dans l'intérêt « national ». Si Son Excellence habitait l'Allemagne, elle n'aurait pas écrit cela d'une plume aussi courante. Elle aurait hésité, se rappelant que cette existence d'une liturgie en langue vulgaire fait partie de l'arsenal traditionnel de la plupart des hérésies.

Le mémorandum se termine par un appel à l'intervention de l'épiscopat allemand et du Saint-Siège.

Nous n'avons pu trouver la date exacte de ce document. Il a dû paraître à la fin de l'année 1942.

[Trad. P. Duployé.]

II

LETTRE CIRCULAIRE AUX EVEQUES MEMBRES DE LA CONFERENCE EPISCOPALE DE FULDA AU SUJET DE QUESTIONS LITURGIQUES

ARCHEVÊCHÉ
DE BRESLAU.

Breslau, le 15 janvier 1943.

La vénération profonde que la chrétienté doit professer à l'égard de la liturgie ecclésiastique, en tant que service sacré par lequel l'Épouse du Christ adore l'infinie sainteté de Dieu et communique à l'humanité les grâces célestes, a pour conséquence la vigilance de l'autorité ecclésiastique à faire observer consciencieusement les prescriptions rituelles et éviter les déviations arbitraires. C'est en vertu de cette vigilance que S. Exc. le Nonce Apostolique, par lettre du 11 de ce mois, m'a confié la haute mission de faire connaître aux Évêques que groupe la Conférence de Fulda ce qui suit.

L'attention du Saint-Siège a été attirée de plusieurs endroits sur les différentes innovations liturgiques que principalement des religieux, des jeunes prêtres et des laïcs essaient d'introduire en Allemagne. En outre, le Saint-Siège a été saisi de requêtes particulières visant, pour la plupart, à obtenir l'une ou l'autre de ces innovations; par exemple : l'autorisation de célébrer pendant la nuit la liturgie actuelle du samedi saint, l'approbation d'un nouveau Rituel et la permission d'introduire d'autres innovations liturgiques.

Prenant ces faits en considération et tenant compte des renseignements qui concernent le développement du mouvement liturgique, le Saint-Père a estimé qu'une

question de cette importance devait être soumise à l'examen des cardinaux, membres de la Congrégation des Rites et de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires. Ceux-ci ont tenu, à cette fin, une séance plénière mixte. A la suite d'un examen attentif, LL. ÉÉ. croient pouvoir distinguer dans le mouvement liturgique en question une double tendance : l'une exagérée et la seconde qui l'est moins que la première.

Les partisans de la première tendance, moins nombreux que les autres, s'efforcent de ramener la liturgie aux usages de l'Église antique et en arrivent par là à combattre certaines formes de dévotion solennellement approuvées par l'Église, telles que la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, le saint Rosaire, la confession de dévotion, l'usage de distribuer la sainte Communion en dehors de la sainte messe. Des aberrations de ce genre ne peuvent nullement être tolérées.

Les partisans de la seconde tendance s'appliquent à rendre la liturgie, comme ils disent, plus accessibles à l'intelligence des fidèles, à la rendre vivante pour le clergé lui-même, et à la mettre mieux en harmonie avec la liturgie de l'Église ancienne. Ils vont jusqu'à introduire de profondes réformes; sur ce point il n'est pas rare qu'ils procèdent via facti. *Ces innovations vont de la traduction complète ou presque complète du Rituel romain en langue vulgaire, à l'emploi de la langue allemande à la sainte messe, à l'élimination de certains textes et vocables du Rituel parce que, dans les circonstances actuelles, ils pourraient provoquer de fortes répugnances dans le peuple, et à la récitation du Bréviaire par les prêtres en langue allemande. C'est cette tendance du mouvement liturgique qui a retenu spécialement l'attention des cardinaux. Ils ne peuvent dissimuler l'inquiétude que leur inspirent les progrès du mouvement.*

Prenant tous ces faits en considération, les cardinaux des Congrégations ci-dessus indiquées ont estimé qu'il importait d'attirer l'attention particulière de l'épiscopat allemand sur cette grave question, et de lui faire parvenir quelques instructions qui ont été remises au Saint-Père et ont reçu sa haute approbation.

1) *Le Saint-Siège, après enquête préalable sur le mou-*

vement liturgique en Allemagne, s'est rendu compte, non sans inquiétude, de certains dangers pour la discipline ecclésiastique et la foi qui peuvent résulter des erreements et altérations auxquels donne lieu, malheureusement, çà et là, depuis quelque temps, le mouvement en question. L'inquiétude du Saint-Siège est d'autant plus grave que l'introduction de certaines innovations liturgiques opérée via facti *et par l'initiative privée, comme il arrive de la part de quelques ecclésiastiques, n'est pas de nature à dissiper toute crainte relativement à l'esprit de discipline et à la pleine soumission qu'ils devraient montrer à l'égard de leurs évêques.*

2) *Le Saint-Siège serait heureux de recevoir des vénérables Ordinaires d'autres rapports détaillés sur le mouvement dont il s'agit, sur son extension, comme sur l'existence et la portée des dangers que présentent les regrettables déviations qui ont été signalées.*

3) *C'est pourquoi le Saint-Siège demande aux vénérables Ordinaires d'étudier soigneusement, tant en particulier qu'en commun, cette grave question, de rechercher les moyens appropriés pour que ce que le mouvement liturgique renferme de bon puisse être encouragé et exploité afin de combler les lacunes qui ont été mises à jour et de parer aux dangers. Leurs conclusions et propositions seront ensuite soumises au Saint-Siège.*

4) *Le Saint-Siège recommande instamment à NN. SS. les Évêques d'interdire toute discussion sur cette question.*

5) *Cependant, le Saint-Siège estime qu'il doit dès maintenant donner aux vénérables Ordinaires l'assurance que s'il ne peut, dans le domaine liturgique, faire aucune concession présentant quelque danger pour la foi et l'unité de l'Église — et c'est là, sans aucun doute, également l'avis des évêques —, il n'en est pas moins prêt à faire avec bienveillance l'essai de certains privilèges (par exemple relativement au Rituel), qui pourraient avoir réellement une action avantageuse pour le bien des âmes, dans le cas où ils seraient présentés au Saint-Siège par l'ensemble de l'épiscopat allemand.*

III

REPONSE DE S. Em. LE CARDINAL INNITZER AU MEMORANDUM DE S. Exc. Mgr GROEBER

Excellence
Révérendissime Seigneur,

Au nom des évêques autrichiens, je vous remercie pour la communication développée que Votre Excellence a eu la bonté de nous faire parvenir le 18 janvier courant. Ces exposés nous assurent une riche information sur vos préoccupations pastorales auxquelles, si elles sont légitimes, on ne peut refuser un incontestable sérieux.

Les évêques d'Autriche ont été cependant étonnés que les événements spirituels esquissés par Votre Excellence paraissent présenter, manifestement, un tel caractère de crise, et avoir des conséquences telles qu'elles donnent lieu à des préoccupations, et, avant tout, ils sont étonnés que Votre Excellence croie devoir faire la même constatation dans toute la Grande-Allemagne.

Vos préoccupations se rapportent, pour l'essentiel, à deux points :

1) *à une division profonde qui, à votre avis, existerait dans le clergé allemand;*

2) *à une série de questions théologiques inquiétantes.*

*
* *

1° *Nous croyons, en ce qui concerne nos diocèses autrichiens, pouvoir affirmer avec une bonne conscience qu'ici on peut à peine parler d'une division spirituelle réelle et préoccupante dans le clergé entre « gens du mouvement liturgique* (liturgisch Bewegte) *» et « gens*

éternellement retardataires (qui éternellement sont d'hier, ewig Gestrige) ». *Cela va de soi : chez nous aussi, dans le clergé, il existe la tension naturelle entre la génération plus jeune et la plus ancienne, entre les éléments conservateurs et progressistes, entre les esprits plus ou moins vifs. Cette tension, d'après notre expérience, se développe d'une façon qui n'est guère sérieusement troublante, mais plutôt vivifiante et fécondante.*

Certainement, dans la première phase non clarifiée du mouvement liturgique, on pouvait observer des manifestations de zèle excessif qui, à la longue, auraient pu avoir des effets explosifs; cependant, depuis que nous, évêques, avons pris en mains (soit par nos Ordinariats — Offices pour le ministère pastoral —, soit par des prêtres commissionnés par nous) la direction du travail liturgique pour le fomenter et le régler, on peut à peine sérieusement parler désormais d'une division du clergé et d'un trouble du travail pastoral, et donc aussi d'un indésirable trouble des fidèles causé par cela.

De pareilles discussions ont continué, en général, de se dérouler chez nous en Autriche sous une forme plus irénique et équilibrée.

Les théologiens désignés sous le nom de « Kerygmatiques », qui appartiennent presque dans leur ensemble à la Société de Jésus, ont — que nous sachions — fait valoir seulement les requêtes, d'importance très secondaire, de la fécondation de la théologie pour la prédication et le ministère pastoral. Quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur la théorie de la relative consistance propre d'une théologie « kérygmatique » à côté de la théologie systématique, nous ignorons, en tout cas, que lesdits théologiens aient élevé contre qui que ce soit d'une façon offensante le reproche « d'esprit retardataire » et d'inintelligence. (Le livre de Hugo Rahner, Une théologie de l'Annonce (du Message) (Theologie der Verkündigung), *est justement, au contraire, inspiré par un tout autre esprit*[1].)

1. Hugo Rahner, S. J., était professeur de dogmatique à Innsbruck. Sous le titre *Theologie der Verkündigung*, il a publié en deux fascicules le résumé de plusieurs conférences données à des prêtres sur le

Le mouvement de Schönstatt ne pénètre guère chez nous que dans le cadre des paroisses confiées aux Pallotins, et là de façon tout à fait positive.

*Le travail de l'*Ordinariat archiépiscopal de Vienne, section pour le ministère pastoral (*c'est bien cela qui est entendu par l'expression « les activistes viennois », comme il paraît ressortir de la référence à la collection* Pastoration en édification (= construction) (Seelsorge im Aufbau)*; l'expression, au reste, est très équivoque et devrait en tout cas être circonscrite avec plus de précision*), *se fait, cela va de soi, parfaitement au su de l'Ordinariat du lieu et d'accord avec lui.*

Cet Office pour le ministère pastoral comme ceux de nos diocèses veulent certes être actifs pour la formation d'un clergé pastoral vivant, remplissant ses tâches avec

dogme (Vienne, 1938). La formule « théologie kérygmatique » (*kerygmatische Theologie*) est synonyme de « théologie du message » (*Theologie der Verkündigung, Verkündigungstheologie*). Elle apparaissait, en 1936, sous la plume d'une autre professeur d'Innsbruck, le R. P. J.-A. Jungmann, S. J., qui distinguait la science théologique et la prédication du message chrétien. Celle-ci n'a point pour but de fournir aux fidèles qui n'ont pas besoin de devenir des théologiens accomplis, des résumés de manuels théologiques, mais elle doit fournir une idée claire de l'économie rédemptrice, qui soit centrée sur le Christ et exprimée en un langage imagé, intuitif et concret comme celui de l'Écriture et des Pères. Parce que le professeur de théologie ne peut se désintéresser de la tâche que ses élèves ont à réaliser dans cette ligne, le P. Jungmann souhaitait qu'à côté de la théologie dogmatique proprement scientifique on fît une place, en tirant profit de celle-là, à une « théologie kérygmatique », dont le thème central fût l'économie rédemptrice (*Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Ratisbonne, 1936, pp. 53-56). Sans tarder, sa suggestion reçut un accueil favorable de la part du professeur Arnold Rademacher, de Bonn, connu chez nous par la traduction française de son livre *Religion et Vie* (*Die innere Einheit des Glaubens*, Bonn, 1937, pp. 80-82, 98 sq.), et du Dr G. Söhngen, qui enseignait dans la même Université, avant de passer à l'Académie de Braunsberg (*Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn, 1937, p. 53). Des esprits superficiels pouvaient se croire justifiés de mépriser tout le précieux travail de réflexion accompli par les scolastiques; contre cette attitude, les mises en garde ne manquèrent point (H. Weisweiler, S. J., *Theologie der Verkündigung*, dans *Scholastik*, 13 (1938), pp. 481-489; M. Schmaus, *Brauchen wir eine Theologie der Verkündigung ?* dans *Seelsorge*, 16 (1938), pp. 1-12; F. Lakner, S. J., *Das Zentralobjekt der Theologie*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 62 (1938), pp. 1-36). Dans ses douze conférences, le P. Hugo Rahner a fait à plusieurs reprises sur ce point des déclarations très nettes, et tout son exposé est en accord avec celles-ci. [Note du traducteur.]

un vrai sérieux, un vrai zèle et tout amour. Ils ne font là rien d'autre que ce que Sa Sainteté notre Saint-Père glorieusement régnant, Pie XII, répète et exprime enfin dans son message radiophonique de Noël 1942 par les mots si bouleversants : « Bienheureuse tranquillité qui n'a rien de commun avec un fixisme dur et obstiné, tenace et puérilement attaché à soi-même; rien de commun non plus avec une certaine répugnance, fille de l'ignorance et de l'égoïsme, à appliquer l'esprit aux problèmes que posent l'évolution et la montée des générations nouvelles, avec leurs progrès et leurs besoins nouveaux. Devant ceux-ci, un chrétien, conscient de sa responsabilité même envers le plus petit d'entre ses frères, ne peut se résoudre à une tranquillité paresseuse. Loin de se dérober, il agira, luttera contre l'inertie dans cette grande bataille spirituelle dont le but est de construire la société, ou plutôt de lui donner une âme. »

En outre, nos Offices pour le ministère pastoral et l'ensemble du clergé se sont depuis toujours efforcés de lier organiquement les aménagements et progrès réclamés par l'époque actuelle avec les traditions locales. Il ne vient sincèrement à l'idée de personne, dans nos diocèses, de condamner comme « extériorisation et schéma » la manière d'être et d'agir courante auparavant en Autriche (si par là on entend nos bons usages traditionnels autrichiens). Au contraire, depuis toujours on a intensément favorisé et entretenu ces usages. Que l'on pense au travail d'orientation fourni par le Foyer pour la formation rurale à Saint-Martin près Graz (Steinberger) et à Hubertendorf (Teufelsbauer)... Ainsi nous croyons, devant l'état effectif de nos diocèses, n'avoir nullement lieu d'être inquiets au sujet d'une profonde division dans le clergé.

2° *Pour ce qui concerne, en Allemagne, les courants théologiques cités dans votre circulaire, nous voudrions provisoirement faire seulement les remarques suivantes.*

Il n'y a point de problème du fait qu'il existe ces courants. Mais nous trouvons plutôt sympathique ce fait qu'après la catastrophe de la guerre mondiale une vie théologique variée et ardente se soit développée et

qu'elle se soit appliquée même à des domaines nouveaux, jusque-là peu étudiés; ce fait nous atteste seulement, en premier lieu, la force inébranlable de l'esprit chrétien dans nos pays.

Aussi bien, il ne nous paraît pas étonnant que, dans un tel développement de la théologie, la discussion ait été plus vive et qu'ici et là des opinions opposées soient défendues avec plus grande passion et acuité, surtout quand une foule de questions pressantes pour l'Église sont provoquées à nouveau par l'époque actuelle.

Ici la théologie catholique allemande n'est pas isolée et n'a pas le monopole; d'analogues processus sont depuis longtemps en cours chez d'autres peuples (Belgique, France, Espagne) et ont conduit là aussi déjà à des résultats parfois sympathiques.

Là où des erreurs évidentes sont apparues, le magistère ecclésiastique a fait usage de son autorité et est intervenu (la plus grande part, au reste, des écrits allemands condamnés par l'Église ne se trouvent guère en rapport avec les milieux contre qui se tournent Vos préoccupations).

*D'autre part, il serait au plus haut point regrettable et ne correspondrait ni à la pratique jusque-là suivie par l'Église, ni au désir des derniers papes Pie XI et Pie XII, que la discussion théologique dans l'espace permis fût rendue impossible ou interrompue. Car aussi en ces questions, il importe que l'*honesta illa... iusta in libertate æmulatio, unde studia progrediuntur (*Denzinger 2192*) *ne doive nullement être empêchée.*

En outre, on devra dire qu'en beaucoup des mouvements considérés (par Votre Excellence) avec inquiétude se trouvent, en tout cas, attaquées des requêtes qui reçoivent intérêt et faveur de la plus haute autorité ecclésiastique. La proclamation de l'Action catholique par Pie XI, par exemple, se référa à l'importance et aux devoirs du sacerdoce royal général dans la participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique du sacerdoce fonctionnel.

Le nouveau mouvement biblique fut inauguré, comme on sait, par Léon XIII et puissamment favorisé par Pie X et Benoît XV. Ce furent les encycliques unionistes de Be-

noît XV et de Pie XI, ainsi que l'érection de l'Institut oriental à Rome, l'institution du « dies orientalis », *la faveur accordée à une* « theologia orientalis » *dans le cadre du Studium théologique, etc..., qui éveillèrent et fomentèrent chez nous l'intérêt pour la patristique orientale et pour l'union avec les Églises orientales. L'appui officiel du mouvement liturgique vient du* « Motu proprio » *de Pie X et de ses décrets sur la communion, jusqu'aux nombreuses déclarations de Pie XI et à la Constitution Apostolique. Ici se trouve une série de directives de l'autorité ecclésiastique qui, dans l'espace allemand, attendent encore, de maintes façons, leur réalisation.*

On peut aussi indiquer que les courants théologiques des vingt-cinq dernières années sont compréhensibles comme réponse à une certaine vision unilatérale (Einseitigung) *qui caractérisait la théologie antérieure (par exemple, la forte mise en relief de l'aspect mystique du concept d'Église, en opposition à la prédominance de l'aspect juridique qui pouvait antérieurement se constater).*

Nous croyons, en outre, pouvoir observer que les diverses orientations théologiques, au cours de la discussion qui n'est pas encore du tout close, commencent à se rapprocher mutuellement sans qu'il y ait besoin d'une intervention du magistère ecclésiastique. Aussi bien nous ne tenons une telle intervention maintenant d'abord ni pour désirable ni pour requise.

Finalement, le memorandum qui nous est parvenu touche des orientations si diverses qu'il nous paraît déjà, pour ce trait-là, non à propos de les condamner en bloc. Sans une précision minutieuse de ce qui est à désapprouver (précision qui fait défaut dans le memorandum), une condamnation ou un avertissement officiel pourrait éveiller trop facilement (l'idée) que tous les travaux accomplis dans la vie intra-ecclésiastique de la dernière décade ont été une erreur, une fausse route, — ce que sûrement personne ne pourrait affirmer sérieusement. Cela ferait naître le danger qu'une telle condamnation ou monition soit appliquée injustement à beaucoup de gens dont le travail mérite reconnaissance et

appui, et non pas défiance. Trop facilement, par un tel procédé prématuré, on pourrait aussi tuer ou fortement empêcher toute joie que comporte le travail théologique. On devrait bien craindre que, dans l'Église hors d'Allemagne, se forme une image unilatérale et fausse de la situation intra-ecclésiastique dans les pays de langue allemande.

Naturellement, ce qui vient d'être dit ne veut pas donner une réponse pénétrante et exhaustive, et une prise de position définitive, aux dix-sept points concrets des inquiétudes qui émeuvent Votre Excellence. Nous nous permettrons, en une prise de position plus développée, de revenir sur chacune des questions posées.

Si nous jugeons très nécessaire que nous, évêques, accordions la plus grande attention aux événements de la vie intra-ecclésiastique et aux mouvements théologiques de notre époque, de même nous regretterions que des mesures prématurées et trop craintives viennent mettre en une agitation nouvelle, au lieu de l'apaiser, la vie intra-ecclésiastique. Nous croyons que le danger d'un développement dévié sera d'autant moindre que l'épiscopat s'intéressera plus, pour les favoriser, à la vie théologique et à la réalisation pratique de la pastorale.

Avec saluts respectueux, tout dévoué à Votre Excellence.

Th., Card. Innitzer.

Vienne, 24 février 1943.

(*Trad.* d'H. Chirat.)

LE CANTIQUE POPULAIRE EN FRANCE

Nécessité, difficultés et conditions d'un renouveau

Dans l'office du culte, le chant est la forme normale de la prière commune : le rythme unit les voix, les paroles unissent les esprits. Mais cette prière n'atteindra sa perfection que grâce à une intelligence suffisante du texte. Cette exigence explique, dans la religion catholique, à côté des textes liturgiques en latin, le constant usage de chants religieux populaires *en langue vulgaire*, que, depuis le XVII[e] siècle on nomme « cantiques ». En France, dès qu'après l'époque gallo-romaine le peuple ne comprit plus le latin, apparut ce chant en langue vulgaire qui permettait une participation plus active des fidèles aux cérémonies religieuses. Nous avons conservé des acclamations en langue germanique du IX[e] siècle et depuis le XII[e] siècle les psaumes n'ont pas cessé d'être traduits en français et, nous en avons la certitude, d'être chantés. Le « cantique » apparaît donc comme une forme nécessaire du culte populaire.

Or le cantique, à l'époque contemporaine, souffre d'une véritable crise de valeur. Nettement distingué de la cantate de style plus relevé ou de forme polyphonique, réservée à des scholae, il n'est aux yeux de beaucoup qu'un « genre inférieur ». Certains pourtant, désireux de faire prier le peuple et de le faire prier « sur de la beauté », souhaitent de renouveler le répertoire populaire. De nombreux et intéressants efforts ont été tentés depuis bientôt cinquante ans. Les résultats restent partiels. Pourquoi ? Recherchons donc quelles sont les déficiences actuelles du cantique populaire, les difficultés puis les conditions d'un renouveau. A l'heure où l'on se préoccupe de la place à donner dans le culte à la langue vulgaire, la question vaut d'être étudiée de près.

*
* *

Quels cantiques chante en général le peuple de France? Je ne dis pas telle ou telle paroisse, telle ou telle communauté, mais l'ensemble du peuple de France? Pour en avoir une idée, reportons-nous au répertoire des grandes réunions religieuses, missions, pèlerinages, qui nous révèlent à quel fonds commun on a nécessairement recours. Il est assez significatif. Choisissons, par exemple, les cantiques du « Grand retour » de Notre-Dame de Boulogne, qui constituent, avec le chapelet, la supplication *nationale* ininterrompue de ces dernières années. Je ne fais pas un choix partial. Les organisateurs ont choisi, sur les thèmes qui les intéressaient, les moins mauvais exemplaires. Mais ils ont dû prendre les plus connus, donc les plus intéressants pour notre étude.

Il me suffira de citer les titres (car nous avons tous ces cantiques dans la mémoire!) pour faire connaître le répertoire : « *Laudate Mariam* », « J'irai la voir un jour », « Les saints et les anges », « Vierge notre espérance », « Chez nous soyez Reine », « Nous voulons Dieu », « Vive Jésus, vive sa croix », « Le voici l'Agneau si doux », « Loué soit à tout instant », « *Ave maris stella* » (avec l'air populaire à mesure 6/8).

On peut défendre environ la moitié des *mélodies* en question : le refrain de « Reine de France », d'une belle venue; le couplet de « Les saints et les anges », vieille mélodie alsacienne; « Nous voulons Dieu » même, si on le comprend comme un chant de congrès plutôt que comme une prière. « Chez nous soyez Reine » a fait fortune. Mais comment ne pas regretter les *Laudate Mariam* essoufflés avec la diérèse ridicule sur la diphtongue *lau*; le rythme de valse et le style romance de « Le voici l'Agneau si doux »; l'accent sentimental de « J'irai la voir un jour »; enfin la rengaine rythmique de l' « *Ave maris stella* » six fois répétée pour chaque couplet?

Mis à part le « Nous voulons Dieu », aucun de ces cantiques n'est correct du point de vue de l'*adaptation rythmique* des paroles sur la musique. (Cette question est beau-

coup plus importante pour la facilité et la qualité du chant qu'on ne le pense généralement.) Certains sont détestables. Citons le refrain de « Vierge notre espérance » avec ses accents sur les finales muettes « Sauve, sauve la France »; et un couplet au hasard dans « Les saints et les anges », où l'accent rythmique tombant sur le deuxième pied de chaque vers ne rencontre pas une seule fois l'accent tonique :

Tes en*fants* rebelles
*Veu*lent devenir
Des en*fants* fidèles,
*Daig*ne les bénir.

Le *style* ne nous consolera guère. C'est l'abus des répétitions : « Sauve, sauve la France »; des exclamations lyriques : « Vive Jésus, vive sa croix! Oh! qu'il est bien juste qu'on l'aime! »; des procédés désuets : « Venez chrétiens », « Chrétiens chantons à haute voix »; des adjectifs affadis : « Auguste Marie » (qui rime avec « Reine chérie »!) ou sentimentaux : « Le voici l'Agneau si doux »; d'expressions grandiloquentes : « La chaire de son éloquence » (c'est-à-dire la croix de Notre-Seigneur). Qui pourra nous trouver sévère ? L'accumulation de tant de caractéristiques d'un style vieilli est insupportable et ridicule aux esprits les moins prévenus et les détourne parfois de la prière.

A voir de quel cœur le peuple chrétien chante souvent ces cantiques on est parfois porté à l'indulgence pour le *fond* : « S'ils font prier, dit-on, c'est tout ce qu'il faut. » Sans doute expriment-ils des idées simples : la bonté de Marie qui protège, aide et console, fait les frais des cantiques à la Vierge. Mais y a-t-il dans ce lyrisme vague, outre la simple affirmation que Marie est notre Mère, un mot de théologie mariale ? Il ne faut pas se croire obligé de toujours imiter le « *Salve Regina* » : « Séchez nos pleurs dans cette triste vie... » Ne peut-on pas nourrir la piété des fidèles avec autre chose que des sentiments creux :

Nous voulons sur terre,
Jusqu'au dernier jour,
Vous chanter, vous plaire,
Vous aimer toujours.

Quelle est la *cause* d'une telle médiocrité ? Le cantique qui

veut être vraiment « populaire » ne pourrait-il atteindre pour cette raison à une véritable valeur artistique ? Sans doute on peut chanter d'une façon détestable les plus belles choses, et la déformation populaire se fait vite sentir. Mais le peuple est accessible à des œuvres de valeur, pourvu qu'elles soient à sa portée, et il peut les interpréter avec un art incontestable. Le choral allemand, parfaitement populaire, a une haute valeur artistique, tant pour la musique qui fut la source d'inspiration d'un J.-S. Bach, que pour les paroles, œuvres de poètes religieux du XVII^e^ siècle.

L'état actuel du cantique en France a une raison *historique*. Contrairement à ce que l'on croit parfois, notre pays a jadis connu, dans le choral religieux, une tradition excellente. Ce genre est né « chez nous », et c'est à nous que les protestants l'ont emprunté. Mais il s'est affadi au XVIII^e^ siècle, et la Révolution nous en a complètement dépouillés. L'invasion du romantisme a comblé le vide. A ce moment, la musique religieuse prenait un développement singulier. Elle fut plus que toute autre marquée par son époque : la romance sentimentale ou la marche de style « enlevant » rythmaient désormais la prière. Cette production médiocre, où la prolixité était d'autant plus regrettable, s'imposa par toute la France. Elle a constitué ce que nous appelons maintenant le « cantique populaire », mais qui ne correspond pas plus à la vraie tradition du cantique français que le romantisme littéraire à celle du génie français, ou la dévotion sentimentale du XIX^e^ siècle à l'authentique piété catholique. Par une réaction qui s'explique aisément, le goût moderne, choqué dans sa piété par toute démonstration théâtrale ou par un lyrisme sans pudeur, est revenu à des œuvres plus sobres et plus classiques. Là aussi, un excès reste possible (peut-être n'y échappons-nous pas complètement) ; mais il a plus de chances, avouons-le, de respecter les vraies intentions de l'Église.

L'histoire du siècle dernier explique la médiocrité actuelle. Mais le siècle présent ne nous laisse-t-il pas espérer un renouveau ? Depuis la *Schola Cantorum* qui, il y a près de cinquante ans, en prenait l'initiative, bien des efforts individuels l'ont favorisé, jusqu'à l'élan massif donné par le scoutisme au chant vivant et fort. Actuellement on chante plus que jamais. On se préoccupe de ce que l'on chante.

On renouvelle les répertoires. Et cependant, le fond traditionnel et populaire demeure inchangé. Qu'a-t-il donc manqué pour que le progrès fût moins superficiel et atteignît la masse ?

*
* *

Certes les *difficultés* abondent pour qui entreprend de renouveler le cantique populaire. Elles surgissent tant à propos du texte qu'à propos de la musique.

La *langue* française, remarquait déjà J.-J. Rousseau, se prête plus malaisément qu'aucune autre à être mise en musique. L'accent, en effet, y est peu marqué; on est tenté de le négliger; si on s'en préoccupe, il est plus une gêne qu'une aide. Les e muets sont un écueil terrible. La prosodie classique a aussi des exigences funestes dont la plus regrettable actuellement est sans doute la rime. Le vocabulaire exclusivement religieux du cantique limite *a priori* le choix des rimes. Comment au bout de quatre siècles éviter : âme, flamme et réclame; Seigneur, cœur et bonheur ?... De plus, l'idée étant liée au mot, la rime à son tour ramène nécessairement le compositeur aux mêmes idées. L'originalité en devient particulièrement difficile. Le principe du couplet qui attribue un air commun à plusieurs strophes est encore pour le parolier une rude contrainte. Sans doute le genre populaire se refuse à multiplier les airs; alors la répétition exige que tous les couplets soient construits, non seulement avec des vers du même nombre de pieds, mais encore sur le même mètre rythmique, c'est-à-dire que les accents toniques, pour coïncider avec les accents rythmiques, devront toujours tomber dans le vers sur les mêmes pieds. On évitera de souligner, par exemple, un e muet, ou la pénultième d'un mot de deux syllabes, ou une monosyllabe trop faible. Les paroles enfin, loin de contredire la musique, doivent se prêter à ses mouvements expressifs et lyriques.

Dernière difficulté : la langue évolue, et bien des formules de prière, jadis vivantes et parfaites, sont aujourd'hui vieillies. On ne peut pas faire chanter impunément à des collégiens les cantiques de Corneille, de Racine, du P. de Montfort, malgré leur richesse et leur limpidité. Maintes expressions vieillottes feront sourire (ce qui ne veut pas dire que le parolier qui veut prendre le style de son siècle doive être le

moins du monde vulgaire ou snob). On en vient à se demander si les cantiques, comme les traductions de l'Évangile et de la Bible, ne seraient pas à refaire à chaque génération littéraire!

Exigences de la rime, du rythme, de la langue... Hélas! Bien rimer sur un sujet pieux n'est pas faire un cantique. L'essentiel n'est-il pas d'inviter à la prière? La qualité de l'*inspiration* reste la première des exigences. Le poète doit se doubler d'un théologien. Quelle responsabilité pour qui prétend fournir à nos âmes les mots qui doivent traduire les « gémissements ineffables de l'Esprit »!

Renouveler la *mélodie* du cantique pose un nouveau genre de problème : à quelle source aura-t-on recours? Ancienne ou moderne? On a pensé avec raison qu'un retour à la musique classique, aux mélodies éternellement belles, dont l'éclat peut temporairement pâlir mais non pas disparaître, était la meilleure solution. Mais auxquels de ces chefs-d'œuvre iront nos préférences?

Le cantique *grégorien* a l'avantage d'être tout à fait dans l'esprit de l'Église et le plus proche de sa tradition liturgique. Mais, à part quelques réussites, la plupart des adaptations qu'on en a tentées ne sont pas naturelles et par conséquent pas populaires. Le latin était accentué sur la pénultième ou l'antépénultième. Le français l'est sur la finale et le grégorien était composé pour le latin : problème rythmique dont trop souvent on ne s'est pas préoccupé. De plus les syllabes françaises se prêtent avec bien mauvaise grâce aux modulations des neumes. Le rythme libre est actuellement moins populaire que le rythme mesuré. Enfin les vieux modes semblent souvent barbares aux oreilles modernes.

On a beaucoup emprunté au *choral* allemand et anglais. Le rythme est simple, la mélodie est belle, le style vraiment populaire et religieux. Et certes, c'est justice, comme le fait remarquer un auteur de la fin du XVI[e] siècle, de reprendre aux protestants le choral qu'ils nous ont « dérobé ». Tout en reconnaissant qu'il a obtenu récemment chez nous un réel succès, le choral ne semble pas apporter pour le renouveau du cantique français toutes les qualités désirables. Depuis plus de trois siècles, le choral allemand ou an-

glais s'est intimement accordé au génie du peuple qui le chante. Mais écoutez nos jeunes Français dérouler un large choral allemand : ils ne soutiennent pas les notes, ils précipitent ou ralentissent indûment la mesure : le rythme est pour eux trop dépouillé et celui de *La Marseillaise* leur conviendrait mieux...

Ne pourrait-on pas alors trouver dans le vieux *folklore* national des mélodies de chez nous qui expriment vraiment nos aspirations religieuses les plus profondes ? Il nous reste bon nombre de cantiques bretons, basques, provençaux, franc-comtois, lorrains. Personne ne songera à dire par exemple que le noël n'est pas vraiment à la fois populaire et français ? Ces mélodies apportent plus de richesses mélodiques que le choral, écrit presque toujours dans le mode majeur ou mineur, car elles conservent les vieux modes grégoriens, restés comme elles familiers au peuple. Leur rythme est aussi plus alerte. Cette source est peut-être la plus intéressante. Mais ces mélodies sont d'inégale valeur. Certaines sont d'architecture très pauvre et de souffle très court. Un choix sévère s'impose. En outre elles sont parfois si caractéristiques d'un esprit provincial qu'elles ne plaisent pas à tout le monde. Ainsi tous ne goûtent pas dans la prière la nostalgie de beaucoup de cantiques bretons.

Restent un certain nombre de mélodies *classiques*, prises chez les meilleurs auteurs et qu'on peut utiliser avec bonheur. Elles restent malheureusement peu nombreuses.

Pourquoi, dès lors, ne pas créer hardiment des mélodies *nouvelles* ? — Parmi les compositeurs modernes bien peu ont recueilli une approbation générale. Vincent d'Indy, sur des mélodies simples, essaye des rythmes nouveaux. Mais, pour cette raison, ses cantiques ne sont pas populaires. D'autres recherchent des originalités modales ou mélodiques ; mais les intervalles ne sont plus assez simples ou assez naturels. A l'opposé, ceux qui s'en tiennent à la naïveté mélodique tombent, comme Bordes, dans la mièvrerie, ou, comme La Tombelle, n'arrivent pas à se dégager d'une vague sentimentalité... sans parler de ceux qui restent dans la plus désespérante banalité. Qui donc a eu le génie de l'aisance et de la simplicité dans l'originalité ?

Parmi tous ces genres multiples il semble que personne

n'ait osé choisir. Pratiquement, pour constituer un recueil, on prend çà et là ce qui semble le meilleur; tous les recueils modernes présentent un choix de mélodies les plus diverses dans l'éclectisme le plus avoué. Alors demeure une difficulté capitale pour le cantique populaire et national : *l'absence d'unité*. Cette absence d'unité a deux causes très différentes : l'éclectisme des styles et l'individualisme des efforts.

Le cantique fera plus difficilement prier l'ensemble des fidèles s'il ne possède pas une certaine unité de style. La musique en effet doit favoriser la prière. Mais pour qu'elle ait prise sur l'âme, il faut que celle-ci soit prédisposée à la goûter spontanément. Or, l'expérience le montre, tout esprit ne goûte pas de prime abord n'importe quel genre de musique, mais seulement ceux auxquels il a été initié. Lorsque le chant grégorien était la seule forme de musique existante et qu'on en avait le sens vivant par éducation, il était un soutien naturel pour la prière. De même la polyphonie palestrinienne dominante au XVI^e^ siècle ou le choral allemand au temps de la musique classique. Mais au siècle où nous vivons, la radio déverse à tout venant les styles musicaux de tous les âges et de tous les peuples. Une oreille accoutumée presque uniquement au swing et aux dissonances risque d'être déroutée par le dépouillement et l'archaïsme des mélodies grégoriennes. Seule une vraie culture artistique, voire une purification intérieure en donnera le sens profond. Sans doute, le temps et une éducation appropriée peuvent faire admettre tous les genres. Pourtant, n'est-ce pas compliquer singulièrement la tâche de revenir en arrière et de puiser à des sources si étrangères à la formation populaire moderne ?

La diversité du répertoire, en empêchant le cantique français d'acquérir un style unique et prédominant, le prive en même temps de toute la force que le sentiment puise dans la tradition. On a souvent remarqué que la liturgie, par le retour de ses époques et le caractère sacré de ses rites, leur confère un prestige dont bénéficie la prière. On s'attache ainsi à des formes d'art, jadis vivantes, maintenant figées, mais qu'on continue d'aimer malgré tout. C'est pour cette raison que le cantique du XIX^e^ siècle (malheureusement!) est resté si cher aux générations qui nous ont précédés (il jouissait à l'époque où il s'instaura de l'unité du style ro-

mantique), à cause de tous les souvenirs affectifs que font revivre en elles ces mélodies. Mais comment ne pas envier aux Allemands le choral qui représente vraiment pour eux un patrimoine national et sacré ?

La *dispersion* des efforts n'a pas moins nui au succès du renouveau tenté en France. Les réussites nouvelles n'ont été connues que de groupes isolés. Mais les vieux airs périmés restent le répertoire commun et on est bien obligé d'y faire appel en dehors des mouvements des paroisses, des communautés qui ont tenté une réforme. Rien de sérieux ne sera fait tant que cette réforme ne sera pas devenue une œuvre nationale.

* * *

Malgré toutes ces difficultés, peut-on espérer le *renouveau* d'un chant populaire à la fois religieux et suffisamment artistique ? Nous devons tout faire pour le tenter, et jusque-là nous n'avons pas le droit d'en désespérer. Les observations précédentes peuvent nous indiquer en quel sens il vaudra mieux tenter ce travail.

En ce qui concerne les textes, on aura avantage à tirer parti, pour la *forme*, de tous les élargissements légitimes de la poésie du vers : assonance au lieu de la rime; crases, à l'intérieur du vers, de certaines muettes qu'on ne prononce plus, ou de diérèses périmées; assouplissement de la règle classique, depuis longtemps critiquée, de l'hiatus. Bien entendu, la première règle reste le bon goût et les saines exigences de l'oreille. Par contre on attachera la plus grande importance au style et à l'adaptation rythmique des paroles. Dans les essais jusqu'ici proposés, on est généralement très loin de ces exigences. Or seul, un texte facile à comprendre et facile à chanter peut favoriser la prière.

Pour les *idées* à exprimer, on s'inspirera des grandes sources de la prière commune : la sainte Écriture et la liturgie. Le cantique populaire doit avoir un fonds théologique qui serve à l'enseignement en même temps qu'à la prière. C'est ainsi que l'ont compris tous les grands apôtres qui se sont tant servis du cantique dans leur action apostolique : un P. Coyssard au XVII[e] siècle, un P. de Montfort au XVIII[e], un P. Maunoir et tous les missionnaires bretons. Par-dessus tout, un retour s'impose aux mystères essentiels de la reli-

gion : la prière au Père, la louange de Dieu, le saint Sacrifice. Le cantique a été accaparé par les « dévotions » (à la Sainte Vierge, aux saints, etc,...) mais combien en a-t-on qui se puissent chanter au canon de la messe, l'acte par excellence de la religion, ou à la clôture d'une grande cérémonie ? (Cf. question posée dans *La Maison-Dieu*, n° 1).

Pour la *musique*, outre les qualités de simplicité, de sobriété, de force, que tout le monde réclame, on cherchera à donner au cantique français une certaine unité. Le retour en arrière est louable tant qu'il correspond pour le peuple à quelque chose de vivant, mais il ne saurait être en soi un idéal. Gardons-nous de nous guider par des admirations d'archéologues ou d'esthètes. Nous ne cherchons pas à faire prier le peuple sur de la beauté pour qu'il dise : « c'est beau », ou qu'il vienne à l'église, comme de trop nombreux voyageurs à Solesmes, chercher une « émotion esthétique » (à ce compte, la liturgie manque complètement son but; elle opère un dédoublement tout à fait contraire à la prière); nous voulons offrir au peuple des mélodies si belles qu'il soit, comme malgré lui, emporté dans le mouvement de la prière commune et que, sans se demander si cela lui plaît ou déplaît, il chante. Il faut lui présenter une forme d'art qui corresponde à un stade vivant de son évolution sociale et qui soit l'expression d'un état d'esprit « moderne ». L'art moderne est caractérisé par une technique compliquée qui le met souvent très loin des possibilités d'exécution populaire. Le chromatisme, par exemple, reste plus instrumental que vocal. Et pourtant c'est de cet art évolué que se nourrit l'oreille moderne tout au long des jours, par la T.S.F. les enregistrements, etc. Ne pourrait-on pas, puisque même à l'église on doit s'efforcer de plaire et craindre de décevoir, arriver à dominer, à assimiler cette technique qui représente une véritable richesse et qu'exige jusqu'à un certain point notre degré de civilisation ? On attend le musicien de génie qui pourra retrouver à travers elle, après avoir repris un contact direct avec la nature et avec le peuple, une expression naïve et simple. Comme après les productions intempérantes et savantes d'une renaissance, nous sommes à la recherche d'un classicisme. Quand nous l'aurons trouvé la tâche sera facilitée.

D'ici là on est réduit aux solutions moyennes. Et heureu-

sement on trouve encore de vieilles mélodies, dans notre folklore par exemple, que le peuple aime à chanter parce qu'elles sont toujours la traduction vivante de ses sentiments religieux. Voilà pourquoi nous recueillons précieusement ces anciens documents.

Mais sitôt que nous aurons entre les mains des œuvres modernes de valeur, l'autorité de la hiérarchie ne pourrait-elle être à son tour un facteur d'unité ? Par exemple un supplément national destiné aux grandes manifestations religieuses pourrait-être ajouté obligatoirement aux divers recueils. Ces cantiques, vite connus de tous (témoin le succès général qu'a obtenu en peu d'années le cantique « Chez nous soyez Reine ») constitueraient la base sérieuse d'un répertoire national utilisable en de multiples fonctions du culte.

*
* *

Que conclure de toute cette analyse ? Tout d'abord que le travail est urgent et qu'il exige, science, courage et ténacité; qu'il faut ensuite, sans souci mesquin de susceptibilités et d'intérêts personnels, travailler unis, pour que tous profitent des réussites privées. Et si un esprit doit animer ce travail, ce doit être le zèle apostolique d'*artisans* chrétiens. Encore une fois, nous ne sommes pas des archéologues ou des esthètes anxieux de restituer les chefs-d'œuvre du passé, nous sommes avant tout des apôtres qui construisons de pierres vivantes la cité de Dieu et qui voulons y mettre le plus de beauté possible pour qu'elle chante toujours plus magnifiquement la gloire de son Créateur.

Ipsum cantare aedificare est (saint Augustin).

15 août 1945.

Joseph Gelineau, S. J.

N. B. — Depuis le Congrès national de Pastorale liturgique de Saint-Flour (août-septembre 1945), postérieur à cet article, le C.P.L. assume un « Office du chant religieux et populaire » (cf. *La Maison-Dieu*, n° 4, p. 43), qui travaille à ce renouveau national. Toutes les collaborations compétentes, suivant les principes énoncés ci-dessus, y sont accueillies.

PROJET POUR UN PELERINAGE

Un pèlerinage, ce n'est pas un lieu, c'est une route. Cette notion est fondamentale si l'on veut rendre au pèlerinage sa figure d'antan. On dit que les pèlerinages modernes ont marqué un affaiblissement de la vie liturgique. Il est possible qu'il en soit ainsi dans les faits, il est faux qu'il en soit ainsi en droit. Le pèlerinage est en effet une des plus antiques manifestations de la prière de tous les temps. Sous l'ancienne Loi, le pèlerinage avait même sa place organique dans la religion d'Israël, puisque trois fois par an tout Israélite devait monter à Jérusalem à des dates déterminées. Cette mise sur les routes de tout un peuple rappelait le temps où les ancêtres vivaient comme des nomades dans le désert (Yahvé lui-même avait voulu faire figure de nomade vivant sous la tente). Mais le pèlerinage à son terme était aussi l'occasion de regrouper le peuple tout entier [1].

A ces deux notions de nomadisme et de regroupement, il en faudrait joindre probablement une troisième qui serait le lien entre les deux précédentes : celle d'un lieu saint. Qu'on se souvienne du mot de Jacob : « *Ce lieu est saint et je ne le savais pas.* » Sur la terre où vivaient les Israélites, beaucoup d'endroits étaient ainsi devenus des lieux saints : Béthel, Hébron (à cause du chêne de Membré et de la caverne de Macpela), Galgala, etc.

Peu à peu, avec le temps, le plus saint de tous était devenu Jérusalem, et déjà, dans la piété des Israélites, Jérusalem, la Ville Sainte, n'était plus seulement vénérée parce qu'elle était la capitale politique et religieuse du pays, parce que l'arche d'alliance y résidait, parce que là était le temple du Seigneur, mais aussi parce que depuis des siècles on y était venu en pèlerinage; cette ville était lourde de la prière des générations, et, dès avant Notre-Seigneur Jésus-Christ, elle devenait le symbole, l'annonce et comme une ébauche de quelque chose de plus grand qu'elle et qui la dépassait infiniment, ce qu'Isaïe avait annoncé et que saint Jean dans son Apocalypse devait décrire la Jérusalem céleste, le ciel.

Il me semble important, si l'on veut restaurer la notion de pèlerinage et plus encore la réalité, de se reporter à ces trois éléments que je viens d'indiquer.

1° Un pèlerinage, c'est une route parce que nous sommes des nomades en marche vers la Patrie.

1. Les psaumes graduels, qui étaient chantés tandis qu'on montait à Jérusalem, feraient d'excellentes prières pour un pèlerinage.

2° Un pèlerinage est un lieu où l'on se regroupe autour de Dieu et, par le fait même, entre soi.

3° Le lieu du pèlerinage est une terre sainte, lourde d'un passé de prière et qui est déjà comme une anticipation du ciel.

Un pèlerinage, c'est une route

De ces quelques considérations découlent un certain nombre de conséquences.

Et d'abord, la partie principale d'un pèlerinage ne consiste pas tant à séjourner dans un lieu, fût-ce Jérusalem, qu'à être en route vers ce lieu. Le pèlerin, c'est celui qui dit, comme l'enfant prodigue : « Je me lèverai et j'irai vers mon père. » C'est, étymologiquement, un converti (*con-vertere* = se retourner, changer d'orientation).

A ce titre, je ne crains pas d'affirmer que l'organisation classique des pèlerinages à Lourdes a tué la notion de pèlerinage. Un pèlerin, ce n'est pas un monsieur qui prend le train à Paris pour en descendre en gare de Lourdes, après avoir été confortablement assis dans un wagon de seconde classe, sauf le temps qu'il a passé au wagon-restaurant. Un pèlerin, c'est quelqu'un qui fait de la route, et plus cette route est longue, plus le pèlerinage est digne de ce nom. Une route qui sera fatigante, où l'on connaîtra les intempéries (il est tout de même significatif que nous appelions encore « pèlerines » ces manteaux destinés à nous protéger de la pluie). Le pèlerin ne recherchera pas nécessairement ce qu'il y a de plus dur, il ne manquera même pas, c'est de bonne guerre, de se munir d'une toile de tente, de linge de rechange et de quelques provisions de route. Il sait bien qu'en dépit de ces précautions qui ne vont pas bien loin, il y aura nécessairement des à-coups, et que tout cela, en définitive, ne l'empêchera pas d'avoir des ampoules aux pieds, les épaules usées par le sac et de ne pas pouvoir allumer de feu le jour où il aura plu. J'irai même plus loin : le pèlerin n'est pas « pimbêche », et le jour où il a l'occasion de prendre un repas un peu plus solide que d'ordinaire, il ne craindra pas d'en profiter. Le pèlerin est un fils de la Providence, il prend ce que Dieu lui donne au jour le jour, tantôt plus, tantôt moins, toujours avec reconnaissance, toujours avec le sentiment de sa dépendance, toujours avec le désir d'avoir des forces suffisantes pour pouvoir aller jusqu'au terme du voyage.

Il va sans dire qu'un pèlerinage se fait dans la charité. Le pèlerin est rarement un isolé; aussi bien est-il préférable d'être plusieurs, conformément à la parole du Christ : « *Là où deux ou trois seront réunis en mon nom, je serai au milieu d'eux.* » Ceux qui font la route, surtout si elle doit être longue, sont vraiment réunis au nom du Christ. Qu'ils se souviennent des pèlerins d'Emmaüs; leurs yeux ne sont peut-être pas ouverts, mais déjà, tandis qu'ils peinent pour avancer sur la route, ils découvrent le sens des Écritures. On voudrait qu'ils soient entre eux d'une parfaite charité, que chacun ne craigne pas de donner à son voisin, non seulement de son superflu,

mais encore de son nécessaire : ils vont s'aider à porter le sac, à monter la tente, à trouver un peu de paille, etc. (et ceci nous conduirait directement à parler de ceux qui ne font pas le pèlerinage, mais qui l'accompagnent en pensée et qui, eux aussi, doivent venir en esprit de charité avec leurs frères).

Sur la route d'Emmaüs, les deux inconnus qui voyageaient en compagnie du Christ ont compris les Écritures. Ceux qui vont en pèlerinage sont incontestablement en marche vers Dieu; c'est vrai dans tous les sens du mot : une marche avec leurs jambes sur une route de France qui les conduit vers un lieu saint, vers un endroit où Dieu réside davantage; c'est vrai au sens moral : je l'ai rappelé tout à l'heure, ce sont des convertis, ils se sont levés pour aller vers leur Père. On voudrait que ce soit vrai aussi au sens de la foi. Leur connaissance de Dieu doit grandir, elle ne demande qu'à le faire; toutes les dispositions requises sont réunies, il reste à prendre le contact avec la parole de Dieu. Ce sera fait en partie si un aumônier accompagne les pèlerins et sait leur parler, mais ce n'est encore là qu'un procédé trop petit. A ces hommes qui ont entrepris de marcher vers Dieu, il faut quelque chose de plus grand que la parole d'un prêtre, même si celui-ci était un saint. Il faut la parole même de Dieu. Des lectures d'Évangile, la récitation de certains psaumes, voire la lecture et le commentaire de certains passages d'Écriture sainte font partie du pèlerinage, dès lors qu'on a compris la signification de l'incident des pèlerins d'Emmaüs que nous rappelions tout à l'heure.

*
* *

S'il est permis de faire un rêve, j'aurais vu les rapatriés qui doivent aller cette année à Lourdes en pèlerinage arrivant à pied et même pieds nus, et comme il n'est pas possible que tous fassent le long trajet qui les sépare de Lourdes à pied, on aurait pu concevoir qu'ils fassent au moins deux ou trois jours de marche, étant entendu — c'est un principe du pèlerinage — qu'il est plus important d'aller vers Lourdes que d'y séjourner. Si donc on dispose de cinq jours, il serait tout à fait normal d'en passer trois à marcher vers Lourdes, un sur place, le retour, pour des raisons matérielles, pouvant se faire uniquement par chemin de fer, soit à partir de Lourdes, soit à partir d'une ville voisine.

En fixant à chaque groupe un itinéraire différent, on aurait pu aboutir vraisemblablement à une dispersion suffisante pour que les pèlerins ne se gênent pas trop les uns les autres, car la solitude est peut-être aussi l'un des éléments du pèlerinage, du moins dans sa première et plus importante partie : la route.

Étant donnée la situation de la France à l'heure actuelle, il est impossible d'envisager cette solution pour une foule aussi nombreuse. La S.N.C.F., me dit-on, malgré toute sa bonne volonté, ne pourrait se prêter à une telle opération.

Voici donc ce qui me semble souhaitable :

Sur les milliers de rapatriés qui viennent, on peut estimer qu'il y

en a un millier qui disposent d'un peu plus de temps et qui comprendront la nécessité de faire au moins une partie de la route à pied. Il faudrait les faire aboutir, comme dans l'hypothèse précédente, à des gares différentes, cinquante ici, cent là-bas, et comme ils n'arriveront pas tous par les mêmes trains, si l'on estime qu'ils descendent à une dizaine de gares différentes, on peut donc estimer qu'il y aurait facilement entre trente et cinquante départs, de sorte que les groupes pourraient varier entre vingt et cent.

On a manifestement intérêt à avoir des groupes les plus petits possible. Ils devraient être munis d'un aumônier, ou, à son défaut, d'un laïc ayant organisé la vie religieuse dans son camp pendant la captivité. Il serait souhaitable d'envisager une session de quarante-huit heures pour expliquer à ces responsables le travail qu'ils auront à faire, afin de les « mettre dans le bain ».

Au fur et à mesure qu'on approcherait de Lourdes, ces groupes fusionneraient, ou du moins seraient à faible distance sur la route. Il faudrait organiser l'arrivée de ces groupes à Lourdes; ce serait l'une des manifestations les plus importantes du pèlerinage. On pourrait concevoir la chose de la façon suivante : le samedi après-midi 7 septembre, un certain nombre de pèlerins venus par voie ferrée partiraient à pied sur les routes avoisinant Lourdes, au-devant des pèlerins qui vont arriver; la rencontre se ferait à trois ou quatre kilomètres de la ville. Il faudrait, lors de la rencontre, chanter quelque chose de très joyeux et qui évoque à la fois le retour des rapatriés rentrant dans leur famille et l'arrivée des élus au ciel; aussitôt après, les pèlerins venus de Lourdes prendraient les sacs de ceux qui viennent à Lourdes et tout le monde partirait pieds nus en direction de la Grotte en priant et en chantant.

Un pèlerinage, c'est un regroupement

Pour quiconque a fait un pèlerinage, il est clair que les amitiés nouées en cours de route ne sont pas choses banales. On a l'impression qu'on est ami pour la vie; c'est d'ailleurs parfois vrai, mais ce n'est pas sur cet aspect que je voudrais insister. Ce que je voudrais dire du regroupement est surtout en fonction du pèlerinage des rapatriés en septembre prochain.

On n'obtient véritablement l'homogénéité d'une foule que dans la mesure où on en a trouvé les articulations. Lorsqu'une foule est réunie, il est bien clair qu'il y a des liens préexistants qui unissent un certain nombre des membres de cette foule entre eux. On a songé à deux regroupements possibles : le regroupement par camps de rapatriés et celui par origine de province. Ces deux regroupements s'imposent. Ils sont l'un et l'autre naturels, enracinés dans les habitudes, les désirs de ceux qui seront là.

On objectera peut-être que ces deux regroupements se contredisent ? Il me semble, au contraire, extrêmement heureux qu'ils ne coïncident pas. C'est le chevauchement même de ces regroupements qui

favorise l'osmose, le passage d'une catégorie à l'autre, les échanges de points de vues et d'affection, en un mot la vie. On dit alors, mais alors seulement, on peut dire qu'il y a une âme commune.

Tout doit être mis en œuvre dans ce pèlerinage pour que les échanges naturels entre rapatriés d'un même camp et entre hommes d'une même région, probablement aussi entre membres d'un même mouvement spécialisé ou d'une même profession, puissent être favorisés. Et ce que j'en dis là ne relève pas seulement d'une technique de la manœuvre des foules, mais fait partie de la vie même du pèlerinage, si l'on veut bien se rappeler qu'un pèlerinage, c'est un regroupement autour du Seigneur et, par conséquent, un regroupement entre soi. Nous concevons le ciel, et nous ne pouvons le concevoir que comme une vie commune avec Dieu, c'est-à-dire, à la fois et du même mouvement, comme une vie intime avec Dieu et comme une vie intime avec chacun des élus qui sont au ciel. Ainsi à Lourdes, chacun des pèlerins doit-il trouver l'intimité de la Vierge en même temps que des possibilités d'échanges et d'affection avec tous ceux qui sont venus avec lui en pèlerinage.

A ce titre, il faut dire et souligner que des temps libres assez nombreux et assez longs doivent être ménagés pour que toutes les rencontres soient possibles; la joie de retrouver des amis fait partie intégrante du pèlerinage.

Un lieu saint

Il n'est pas besoin de développer longtemps cette vérité que beaucoup auraient été tentés d'énoncer la première. Je ferai seulement remarquer que l'un des éléments de la sainteté, ou plus exactement de la réaction d'un homme en face de la sainteté, c'est le silence.

On a beaucoup trop négligé, en christianisme, dans les dernières années, le rôle du silence. On a dit de Lourdes que c'était la capitale de la prière. J'aime beaucoup Lourdes et je suis heureux d'y retourner chaque fois que j'en ai l'occasion, mais ici, pour me faire comprendre, je serais tenté de dire que Lourdes est une déformation de la prière. A Lourdes, « on fait prier », c'est dire qu'on ne prie pas. La prière ne se fait pas ainsi sur commande. Vous allez à la Grotte et vous entendez un prédicateur vous exhorter, puis vous faire réciter une dizaine de chapelet les bras en croix, puis recommencer un discours, puis vous faire baiser la terre; vous allez devant la piscine et un autre prédicateur vous fait pousser des acclamations, chanter des cantiques; vous allez au Chemin de croix et vous trouvez un missionnaire qui vous force à écouter ses considérations sur la Passion de Jésus.

« *Dieu*, dit l'Écriture, *habite le silence.* » Jésus dit, dans l'Évangile, qu'il n'est pas nécessaire de multiplier les paroles lorsque nous voulons parler à notre Père. Je ne connais rien d'aussi émouvant qu'une foule qui prie en silence. Je ne veux pas dire qu'il ne doive pas y avoir une prière commune; j'y reviendrai tout à l'heure et je dirai ce qu'à mon avis elle doit être, mais il est indispensable, si l'on

veut que cette prière trouve son climat et son efficacité, qu'il y ait des moments de silence. Je souhaiterais, pour ma part, qu'au cours de ce pèlerinage des rapatriés, l'emplacement de la Grotte soit totalement silencieux au moins une heure le matin — et on indiquerait laquelle —, deux heures l'après-midi et pendant la veillée. On pourrait faire coïncider le silence de l'après-midi avec la cure des malades, et ce serait une émouvante manifestation de solidarité et d'amitié avec les malades que l'on aurait portés dans leur voiture devant la Grotte, où, sans un mot, ils prieraient entourés par leurs frères bien portants, eux aussi silencieux.

Pour la procession aux flambeaux le soir, je proposerais de même qu'on ménage des instants de silence. La comparaison de la procession de Lourdes, le soir, et de celle de La Salette est des plus éloquentes. Je sais qu'il est difficile d'user de ce parallèle, étant donné qu'à La Salette il n'y a jamais de grande foule. On connaît le principe de La Salette; la procession aux flambeaux part en chantant un cantique; dès qu'elle est dehors, elle ne chante plus qu'un couplet et un refrain sur deux; pendant l'autre couplet et refrain, elle se tait. Le carillon joue l'air du cantique, évoquant ainsi les paroles même que l'on vient de dire et que l'on peut tout à loisir reméditer, j'allais dire ruminer (mais la comparaison du ruminant n'est-elle pas l'une de celles que l'on prend pour faire comprendre la méditation ?). Je ne connais rien de plus beau que cette procession en silence dans la nuit, avec des flambeaux. Est-il impossible de transposer cela à Lourdes ? Étant donnée l'immensité de la foule, peut-être faudrait-il prendre deux couplets et deux refrains chantés contre deux couplets et deux refrains en silence; s'il n'y a pas de carillon, il est toujours possible d'imaginer quelque évocation de l'air que l'on vient de chanter.

J'ajoute que les hommes qui ont vécu cinq ans de captivité ont une préparation naturelle à la méditation, et, disons le mot, à la contemplation, qui est largement suffisante non seulement pour qu'ils comprennent l'importance de ces silences, mais pour qu'ils soient ravis qu'on les leur ménage.

Le Chemin de croix

Il n'est pas question de faire faire le Chemin de croix à des milliers de personnes ensemble. Il est possible de faire faire deux Chemins de croix par jour, un le matin, un le soir, et comme il y aura des pèlerins le 6, le 7, le 8, le 9 et le 10, c'est-à-dire pendant cinq jours, qui arriveront et qui repartiront successivement, on peut donc avoir dix Chemins de croix correspondant environ chacun à un groupe maniable.

Pour le texte de ce Chemin de croix, je proposerais de se servir, en l'aménageant, de celui qui avait été composé dans un camp et qui a été repris depuis par Mgr de Saint-Flour. Ce Chemin de croix est fait quasi uniquement avec des textes bibliques. Entre les stations, bien entendu, on chante des cantiques ou des psaumes connus, tels le

Miserere ou le *De Profundis*. Chaque station comprend quelques très courtes lectures (cinq ou six lignes de texte) prises dans l'Évangile ou dans d'autres passages de l'Écriture, coupées de fragments de psaumes récités par deux chœurs qui, en l'occurrence, devraient compter chacun une bonne vingtaine d'exécutants, le tout couronné par des acclamations, reprises par toute la foule; une oraison lue par le prêtre sert de conclusion à chaque station. J'ai vu exécuter ce Chemin de croix l'an dernier à Saint-Flour par un millier de participants, se déplaçant dans les ruelles très étroites qui conduisent de la ville basse vers la ville haute; le tout n'a pas duré moins de trois heures sans qu'on puisse dire qu'on se soit ennuyé un instant.

C'est donc le texte qui me semble devoir servir de base. Il y a quelques modifications de détail à apporter; il faut notamment supprimer le grand texte de Péguy qui figurait à la dernière station; c'est une des plus belles pages de Péguy, mais quand on vient de lire les Prophètes, et dans le cadre d'un Chemin de croix, quand on est en pleine prière, les plus belles pages de Péguy paraissent pâles.

La messe

Il n'y a aucun inconvénient à ce qu'un grand nombre des exercices du pèlerinage soient faits par des groupes et non pas par la foule tout entière. Il est indispensable, par contre, que la messe, au moins celle du 8, rassemble tous les pèlerins qui seront à Lourdes à ce moment.

Un pèlerinage, ai-je dit, est un regroupement comme le ciel est un regroupement. Il faut ajouter : comme la messe est un regroupement. La messe est en effet l'acte de la communauté chrétienne; c'est le repas pris en commun à la table du Père; c'est un rassemblement de toute l'Église qui symbolise et ébauche déjà le plus grand et définitif rassemblement du ciel. Je m'excuse de rappeler ces notions théologiques bien connues; elles doivent servir de base à la réalisation de la messe du 8 septembre.

Il est tout à fait anormal et infiniment regrettable que dans une manifestation comme celle-là, les prêtres soient les seuls à ne pas pouvoir communier; ils ont dit leur messe, ce dont on ne saurait les blâmer : le résultat est qu'à la messe commune, ils peuvent encore chanter (plût à Dieu qu'ils le fassent !), ils ne peuvent plus participer à la communion.

Si la messe est célébrée, comme on le fait d'ordinaire, en plein air, sur les degrés de la basilique du Rosaire, ne pourrait-on, sur les deux rampes d'accès à la basilique supérieure, organiser quatre-vingts petits autels portatifs ? A chacun de ces autels, un prêtre de l'un des quatre-vingts camps célébrerait la messe en synchronisant ses paroles et ses gestes sur la messe que j'appelle principale — faute d'un autre terme — qui serait célébrée sur les degrés du Rosaire. L'unité du Sacrifice et de la prière, en même temps que la multiplicité des prêtres, en ressortirait d'une façon éclatante. Après l'Évangile, lorsque l'officiant principal s'arrêterait pour faire une homélie (car c'est au prêtre qui célèbre la messe qu'il revient d'annoncer la parole de

Dieu), les quatre-vingts autres prêtres s'arrêteraient et reprendraient aussitôt avec lui pour le *Credo*.

On objectera qu'il est impossible de synchroniser quatre-vingts messes; l'objection me paraît enfantine; d'une part, nous avons affaire par définition à des prêtres anciens prisonniers qui ont su s'adapter à des circonstances singulièrement plus difficiles; d'autre part, il suffit que l'officiant principal dise la messe un peu lentement et, pour ce qui est des prières faites à voix basse, qu'il en dise les premiers mots (*Te igitur*, *Communicantes*, *Hanc igitur*, *Qui pridie*..., etc.) à voix légèrement élevée, un peu comme il dit : « *Nobis quoque peccatoribus.* » On pourrait au besoin prévoir une installation électrique qui permettrait au prêtre principal de ne se faire entendre à cette occasion que des quatre-vingts prêtres avec qui il célèbre la messe.

Pour l'offertoire, on pourrait reprendre la belle cérémonie du Palais de Chaillot, des prêtres (car il y en aura tout de même qui ne diront pas la messe en même temps) portant les ciboires, non pas tous sur le maître-autel, mais les répartissant sur les différents autels qui entourent le maître-autel; même chose pour la communion qui partirait de tous les autels et non plus seulement de l'autel principal.

Il est indispensable que cette messe soit chantée; seule la grand' messe avec diacre et sous-diacre et acolytes, la grand'messe chantée est concevable en une telle occasion. On objectera que cette foule ne saura jamais les chants de la messe; la réponse me paraît évidente : il faut les leur apprendre, et ce doit être précisément l'un des exercices du pèlerinage que d'apprendre à chanter cette messe.

Je dis bien : c'est l'un des exercices du pèlerinage; de même que la route, avec ses peines, sa soif et le manque de sommeil, fait partie de la prière des pèlerins, de même les répétitions, les efforts que l'on fait pour tempérer sa voix ou l'assouplir, l'ennui que l'on éprouve à reprendre dix fois le même neume, afin de le savoir, fait partie du pèlerinage. Il faut expliquer cela aux pèlerins, ils le comprendront facilement, ils suivront volontiers les répétitions qui devront nécessairement être données en des lieux différents et qui, de toute évidence, ne doivent pas être faites sur le lieu même où la messe sera chantée.

Quelle messe apprendre? Mes compétences musicales ne me permettent guère de répondre, mais ayant constaté un certain nombre de fois la difficulté que les Français ont à apprendre le grégorien, je pense qu'il faut répondre : la messe la plus simple. Il faudrait également leur apprendre le propre de la messe, qui n'est pas très difficile. Bien entendu, le livret du prisonnier, distribué à chacun des pèlerins, devrait contenir ces textes avec les notes.

Est-il même inconcevable qu'ayant appris à ces hommes et leur ayant bien appris une messe, ils soient capables, une fois rentrés dans leur paroisse, d'aider à la reprise de la messe paroissiale chantée, voire de devenir le chantre de leur paroisse? Quand on a en mains une telle masse d'hommes d'une telle qualité, tous les espoirs sont permis, et ce serait lâcheté que de ne pas faire quelques rêves

Veuves

On avait projeté, paraît-il, de demander aux groupes de veuves qui viendront au pèlerinage d'être habillées en noir. On voulait, je pense, que leur costume souligne le caractère de leur présence; je pense personnellement qu'il serait très dommage de leur infliger ce costume. Je dis infliger; les veuves de guerre 1940-1945, pour la plupart, ne sont plus aujourd'hui habillées en noir; elles forment un petit noyau très peu connu, mais qui représente un des éléments les plus fervents du catholicisme français. Groupées autour de jeunes femmes remarquables, elles envisagent leur veuvage comme une vocation; avec toute la joie qu'il peut y avoir dans le terme de vocation; elles regrettent leur mari, elles auraient voulu, elles aussi, vivre à deux, mais elles pensent que si Dieu a rappelé à lui celui qu'elles avaient pris pour époux, c'est bien ainsi, et qu'elles ont dans l'Église un rôle à jouer. Je m'exprime infiniment mal devant un sujet qui me dépasse; il faudrait relire ce que saint Paul disait des veuves, et je pense que saint Paul, s'il revenait, ferait des veuves de la guerre de 1939-1945 un éloge plus grand encore que celui qui est latent dans ses épîtres. Les veuves dont il parlait étaient des matrones; celles de cette guerre sont pour la plupart de jeunes femmes dont certaines n'avaient pas vingt-cinq ans à la mort de leur mari, et dont les plus âgées avaient trente-cinq ou quarante ans. Un certain nombre d'entre elles n'ont été mariées que quelques mois, voire quelques jours; on peut dire que toutes ne l'ont été que quelques années. A ces femmes qui ont le sens d'une vocation, qui acceptent avec joie l'épreuve que Dieu leur a imposée, ou plutôt la vocation qu'il leur propose, on ne peut pas demander de s'habiller en deuil cinq ans après la mort de leur mari.

Au Puy, lors d'une manifestation symbolique analogue, les veuves sont venues apporter leur offrande à l'autel; elles avaient gardé leur costume de tous les jours, mais elles portaient toutes un voile blanc, une espèce de foulard blanc, d'un blanc éclatant, noué sous le menton, et je pense que ce voile blanc signifie tout ensemble le veuvage, la vocation, la joie et en même temps la réserve qui s'impose à elles.

Par ailleurs, ces veuves sont pratiquement abandonnées de tous. A l'heure actuelle, parmi les victimes de la guerre, on peut dire que ce sont les plus atteintes; les sinistrés ont perdu leur maison, les veuves ont perdu plus qu'une maison, celui qui les aimait. Est-il impossible de faire comprendre cela aux rapatriés ? Ils ont, eux, souffert très lourdement de la guerre pendant cinq ans, et sans doute beaucoup d'entre eux connaissent-ils encore, sous une forme ou sous une autre, les suites de cette séparation et de cette vie en exil. Ils sont donc sans doute plus capables que d'autres de comprendre la détresse des veuves de guerre. Il me semble qu'il faudrait les orienter sur ce problème pour que, rentrés dans leur région, ils entreprennent quelque chose pour les femmes de leurs camarades tombés au front, dans la résistance ou en captivité.

Cérémonie des morts

S'il est un endroit où la liturgie de l'Église a été déviée et faussée, c'est bien la liturgie des défunts; les draperies noires, les *Dies Irae*, tout l'appareil d'une douleur qui rappelle un peu trop les pleureurs de l'antiquité a envahi le sanctuaire où l'Église voudrait parler de la résurrection. Il y a place pour la douleur, et une place très grande. Il est triste humainement triste et chrétiennement triste de perdre les siens, et une angoisse s'y ajoute : celui qui est mort était un pécheur; il faut prier Dieu qu'il lui pardonne. Mais enfin une parole domine tout ce que l'on pourra dire sur les morts, c'est celle de saint Paul : « Nous ne pleurons pas comme ceux qui n'ont pas d'espérance. »

Nous professons dans le *Credo* que nous croyons à la résurrection des corps; on ne le dit que dans le *Credo*; on ne le prêche plus, et cette vérité est si éloignée de la mentalité de nos chrétiens qu'ils sont tout surpris quand on leur en parle et qu'ils demandent à quoi ça peut bien servir. Qu'on relise le chapitre xv^e^ de la première Épître aux Corinthiens, où saint Paul dit que la foi en la résurrection des morts est à la base même de notre christianisme et que si on n'y entre pas pleinement, on n'appartient pas à l'Église.

Si donc on organise une cérémonie pour les morts, de grâce qu'on n'en fasse pas quelque chose de funèbre. Quelques textes bibliques bien choisis pourraient suffisamment évoquer la détresse de ceux qui restent, mais aussi, et il faudrait le souligner très fortement, leur espérance et leur foi en la résurrection des corps.

Liaisons entre les pèlerins et ceux qui n'ont pas pu venir

a) *Pour les malades.*

On a proposé une solution qui semble très ingénieuse, celle du pain bénit: on pourrait demander aux rapatriés qui vivent à la campagne de fabriquer et d'apporter des petites brioches qui seraient bénites lors de la messe du 8 septembre et qui repartiraient dans les sanas ou auprès des malades qui n'ont pas pu venir.

b) *Avec les familles restées dans les paroisses.*

On peut envisager une cérémonie de concordance dans les différentes paroisses de France, le 8, en union avec le pèlerinage à Lourdes des rapatriés. Si, comme on l'a demandé, le Pape, à la radio, prononce un *Ave Maria* auquel les pèlerins de Lourdes répondraient, pourquoi la prière du Pape, et peut-être même celle des pèlerins de Lourdes ne serait-elle pas radiodiffusée dans nos églises et dans nos familles, où l'on inviterait les fidèles à se brancher sur telle longueur d'onde pour qu'une seule et même prière soulève toute une partie de l'univers catholique. Il faudrait aussi insister sur les cérémonies de départ et de retour. Le départ du pèlerinage, même pour ceux qui prendront le train, ne doit pas se faire à la gare, mais dans

leur église paroissiale. Pourquoi ne seraient-ils pas accompagnés à la gare où on viendrait les rechercher à leur retour pour les conduire à l'église où le pèlerinage prendrait véritablement fin.

Récitation du Rosaire

Je n'en ai pas parlé du tout jusqu'ici. J'ai même semblé m'élever contre lui à certains moments. Faut-il dire qu'il n'en est rien ? Le Rosaire est une prière admirable que j'aime personnellement beaucoup et sans laquelle un pèlerinage à Lourdes, et même tout pèlerinage, serait inconcevable. Je souhaite seulement que ce soit le Rosaire qu'on récite, et non pas le chapelet, autrement dit qu'on n'omette pas de parler de la méditation des différents mystères, de les présenter, de les commenter. Toute la substantifique moelle du christianisme est là contenue. Plus tard peut-être, à côté du Rosaire (car il faudra toujours le conserver), pourra-t-on songer à introduire des éléments de l'Office de la Sainte Vierge. Pourquoi même, dès cette fois, ceux qui feront route à pied ne commenceraient-ils pas à prendre contact avec matines, laudes, vêpres de l'Office de la Sainte Vierge ? Au besoin, les antiennes, toujours prises dans les psaumes d'ailleurs, pourraient être choisies spécialement afin d'évoquer le souvenir de la captivité et de la libération.

Ce pèlerinage est un départ

Aucun pèlerinage sur terre n'est définitif, sinon cet immense pèlerinage que nous avons commencé au jour de notre naissance et qui ne s'achèvera qu'à celui de notre mort. Tous les autres, si longs et si beaux soient-ils, ne représentent qu'une étape dans notre vie, après laquelle il faut reprendre la tâche de chaque jour. Il ne faut pas qu'un pèlerinage soit une parenthèse dans la marche vers Dieu que l'on a entreprise. Il doit en rester quelque chose, on doit revenir de là meilleur qu'on n'était parti, animé d'une foi et d'une charité plus grandes, connaissant d'autant mieux ses défauts qu'on a été soustrait pendant quelque temps à leur emprise. Il est donc très important de faire comprendre aux pèlerins de Lourdes que tout n'est pas terminé au jour où ils repartent, mais qu'au contraire tout commence.

Ce que l'on doit leur donner, ce ne sont pas des consignes générales telles que : « Il faut être meilleur », ou : « Il faut être apôtre, etc. », mais des indications les plus précises qu'il sera possible. Il faut notamment orienter tous les efforts sur leur responsabilité de chef de famille. C'est d'autant plus facile qu'ils seront les seuls de leur famille à être venus à Lourdes. Il faut aussi souligner leur rôle dans leurs paroisses. Est-il possible de préciser davantage ? Ce serait souhaitable, mais je pense en avoir dit assez pour que ceux qui voudront bien me lire n'arrivent pas jusqu'ici.

François Louvel.

BIBLIOGRAPHIE

O. Rousseau, O.S.B. : *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X.* « Lex Orandi », 3. Paris, Éd. du Cerf, XV-244 pp.

Dans les vues d'ensemble que divers auteurs ont présentées de la vie spirituelle du XIX^e siècle, le mouvement liturgique a parfois très peu attiré l'attention, qui s'est attachée surtout à l'apparition de nouvelles dévotions ou à la reprise de quelques autres déjà connues. Dans le troisième volume de la collection « Lex Orandi », Dom Olivier Rousseau, du prieuré bénédictin de Chevetogne (Belgique, province de Namur), a entrepris heureusement d'en marquer l'importance, en esquissant l'histoire des efforts accomplis, depuis Dom Guéranger jusqu'à Pie X, pour la restauration de l'intelligence et de la pratique du culte officiel de l'Église.

Sans doute le court exposé qu'il présente ne prétend pas être exhaustif : « Nous n'avons fait, écrit l'auteur, qu'un premier déblaiement, et groupé sommairement les matériaux. Au reste, peut-être eût-il fallu encore un peu plus de recul pour pouvoir porter un jugement complet » (p. XI). Cependant, en dépit de ses imperfections éventuelles, ce tour d'horizon, qui s'étend non seulement à la France, à la Belgique et à l'Allemagne, mais encore à la Bohême, à l'Autriche, à l'Italie, à l'Espagne et à l'orthodoxie russe, ménagera aux lecteurs des aperçus suggestifs et d'utiles leçons.

En tous les pays où il apparut et s'épanouit « avec une spontanéité qui nous étonne », le mouvement liturgique fut d'abord le compagnon du romantisme qui réagissait contre le rationalisme du XVIII^e siècle. « C'est à la France qu'il revient de l' « appeler par son nom », d'énoncer clairement son objet et d'en élaborer la première théorie » (p. X). Le rôle éminent joué par Dom Guéranger est bien mis en lumière dans les trois premiers chapitres qui, au reste, ne cachent point certaines lacunes de l'Abbé de Solesmes (spécialement aux pages 8, 24, 42, 56 et 59; cf. p. 123). Cette présentation nuancée n'est nullement injuste envers ce grand serviteur du Siège Apostolique dont les papes eux-mêmes ont reconnu les mérites.

Si l'ultramontanisme de Dom Guéranger ne fut pas exempt d'exagérations (p. 24), il faut sans doute reconnaître que celles-

ci découlent parfois simplement d'une insuffisante information historique qui pouvait être, somme toute, excusable à cette époque-là; après le mémoire démonstratif consacré en 1880 par L. Duchesne à la question de la Pâque au Concile de Nicée, l'auteur des *Institutions liturgiques* n'eût plus écrit « que cette solennelle assemblée « abolit la divergence » dans la célébration de la résurrection du Christ » (Rousseau, p. 23, note). Mais il est d'autres outrances qui s'expliquent moins aisément.

Dans le troisième volume du même ouvrage qui parut en août 1851, Dom Guéranger affirme que le Saint-Siège a pris sous sa sauvegarde les liturgies orientales (p. 142), et, bien qu'il ne cite point la Lettre apostolique adressée par Pie IX aux Orientaux le 6 janvier 1848, il rappelle des déclarations ou des initiatives qui sont significatives en ce sens, et qui s'échelonnent du XIII[e] siècle au pontificat de Grégoire XVI, plus précisément à l'année 1841 (p. 146). Mais ces mesures lui paraissent surtout dictées par pure condescendance et pour de simples raisons d'opportunité : elles visent à ne point « blesser... les peuples qui... professent » (p. 144) ces liturgies, et c'est « pour rendre ses invitations plus pressantes » (p. 141), pour « écarter tout prétexte qui pourrait retarder le jour si désiré de la réunion » que « Rome... ne cesse de témoigner ses égards maternels pour ces liturgies... confiées à des langues si différentes de la sienne » (p. 141); « le Siège apostolique », ne craint-il pas d'écrire, « a ménagé, pour ainsi dire à l'excès, les susceptibilités de ces peuples infortunés, en prenant sous sa protection les liturgies d'Orient » (p. 142; cf. p. 482). Il est vrai, l'intérêt doctrinal que peut comporter le maintien de celles-ci, qui sont en partie antiques et qui toutes « ont la possession du temps », n'a pas échappé à l'Abbé de Solesmes qui ajoute : « Les liturgies orientales sont demeurées des témoins irrécusables de la foi de ces Églises, au jour de l'unité, et Rome, qui vit de tradition, protège avec sagesse, et dans l'intérêt de la doctrine, des livres et des idiomes qui attestent que, dès les premiers siècles, l'Orient croyait ce que croit encore l'Occident catholique » (p. 142); mais cet argument paraît surtout théorique, et il semblerait que la conservation des livres liturgiques orientaux dans les bibliothèques ecclésiastiques et l'exploitation de leurs richesses doctrinales par les écrivains suffisent à lui assurer son efficacité. Dom Guéranger prend soin, à la vérité, de souligner la sincérité du respect que Rome manifeste envers les traditions liturgiques des peuples (*Inst. lit.*, t. III, p. 482), et il note la loyauté et la fermeté de la protection accordée aux rites orientaux par le Saint-Siège : « Quel que soit le sort que l'avenir réserve aux langues liturgiques de l'Orient, Rome, qui les a acceptées sincèrement, ne serait donc pas responsable d'une révolution qui en amènerait l'extinction succes-

sive, et nous devions mentionner les mesures pleines de franchise et d'énergie qu'elle n'a cessé de prendre dans l'intérêt de ces populations qui ont le malheur de vivre hors de l'unité, depuis tant de siècles » (*ibid.*, pp. 146 ss.). Il semble bien espérer que « cette sauvegarde maternelle préservera de la destruction ces monuments de l'antique foi, au jour où le rationalisme d'Europe, qui commence déjà ses ravages en Grèce, étendra son souffle glacé sur ces Églises que l'unité ne protège plus » (p. 142). Néanmoins il se croit autorisé à « penser qu'un temps viendra où la langue de Rome, comme sa foi, sera pour l'Orient, aussi bien que pour l'Occident, le moyen unique de l'unité et de la régénération » (p. 142).

La finale de sa lettre à l'archevêque de Reims (1841) serait plus catégorique, si elle ne comportait pas une métaphore et ne se rapportait point exclusivement à la France : « Encore un peu de temps, et le fléau de la confusion des langues qui s'abattit sur nous aura son terme, et l'Église, suivant le vœu qu'elle a émis plusieurs fois, verra la terre que son divin Époux lui a donnée s'exprimant par une seule bouche et dans un seul langage, comme aux anciens jours : *Errat terra labii unius et sermonum eorumdem* » [*Genes.*, XI] (p. 589). Quand le retour de nombreux diocèses français à la liturgie romaine dans les années 1841 à 1851 lui paraissait marquer « l'aurore du jour où, selon la doctrine apostolique du grand pape Clément VIII, dans l'Église répandue par tout l'univers, les fidèles du Christ invoqueront et loueront Dieu par les seuls et mêmes rites de chants et de prières » (p. 1), il n'appliquait sans doute cette formule qu'aux seules Églises de France, bien que, dans sa lettre à l'archevêque de Reims, il eût, dix ans plus tôt, déclaré sans restriction « adressée à toute l'Église » la Constitution pontificale à laquelle il empruntait cette citation. Il eût sans doute convenu que ce dernier document placé en tête du Bréviaire romain n'avait, pas plus que la Bulle de saint Pie V (*Inst. lit.*, t. III, p. 519; IV, p. 565), un caractère obligatoire pour les Églises orientales. Mais il présente à maintes reprises la liturgie romaine comme « la prière universelle » (III, p. 522) ou « la liturgie universelle » (p. 232).

Les liturgies orientales lui apparaissent donc surtout comme des « barrières » qui rendent « plus difficile » le devoir de « demeurer uni au centre de la communion catholique », encore que « cette fidélité soit toujours possible avec le secours de la grâce divine » (III, p. 142). Malgré leur antiquité vénérable, leur rédaction due à des saints, leur autorité qui, « bien moindre sans doute que celle des prières romaines, forme cependant un des anneaux de la tradition » (III, p. 502), elles sont des pis-allers, des compromis, voire « un malheur pour les Églises » qui ne participent pas à la liturgie romaine; elles privent les commu-

nautés catholiques de l'Orient d' « un degré de perfection et d'harmonie sans lequel » le christianisme sans doute ne s'éteint pas, mais souffre, car « l'unité du culte divin », c'est-à-dire, pour Dom Guéranger, l'uniformité liturgique, « est dans la nature du catholicisme, elle est le vœu de l'Église » (III, p. 501). Leur valeur positive est restée en partie voilée pour l'Abbé de Solesmes, et bien que Benoît XIV eût déjà affirmé (1742) que leur diversité assurait à l'Église catholique un éclat particulier (« *rati ex incorruptarum caeremoniarum diversitate catholicae ecclesiae decus accedere* »), l'auteur des *Institutions liturgiques* n'a point préludé aux déclarations de Pie IX (8 avril 1862) et de ses successeurs qui ont vu, dans une légitime diversité liturgique — qui se double d'une certaine diversité disciplinaire —, une manifestation de la catholicité de l'Église et une affirmation de son auguste unité. L'intention principale qui est à l'origine de son ouvrage et son point de vue assez limité l'ont empêché d'élargir son horizon. Il a, pour ainsi dire, déchiffré plus en surface qu'en profondeur l'unité de vie sacramentaire qui, avec l'unité de foi et de gouvernement, constitue l'unité essentielle de l'Église. Parce que le Christ a voulu rassembler tous les hommes en assumant le tout de l'homme, la catholicité de son Église a deux composantes : l'une est horizontale, l'autre verticale. La première a presque seule retenu l'attention de Dom Guéranger; la seconde n'avait pas à jouer un rôle aussi important dans son effort poursuivi à l'encontre des Français qui, chez nous, méconnaissaient pratiquement la valeur traditionnelle et le caractère hiérarchique de la liturgie. On peut seulement s'étonner que ce moine si attaché au Saint-Siège n'ait point exploité la déclaration de Benoît XIV (1742) que j'ai déjà rappelée.

Par celle-ci, puis par le document que publia Pie IX le 8 avril 1862, s'amorçait un revirement qui s'est accentué sous Léon XIII, mais dont les débuts, qui semblent avoir échappé à l'attention de Dom Rousseau (p. 24), permettent une appréciation plus objective des *Institutions liturgiques*. Aussi bien, près de trente ans avant la Lettre apostolique *Orientalium dignitas* (1894), Étienne-Adrien Gréa, alors vicaire général de Saint-Claude, se prononçait déjà, au cours d'un bref mémoire de seize pages [1], contre ceux qui souhaitaient l'abolition des liturgies et des disciplines particulières aux communautés chrétiennes d'Orient et la constitution, en ces régions, par les missionnaires latins, d'un clergé indigène de rite latin. Voici le motif qu'il invoque : « Parce que toute prudence humaine, si affinée soit-elle, est de beaucoup inférieure

1. *De re catholica apud orientales instauranda memorialis libellus.* Parisiis, 1865. Cet opuscule aurait mérité d'être mentionné par Dom Rousseau à la page 55, note 2, ou p. 199, note 1.

à cette divine et mystérieuse sagesse du Saint-Esprit qui, jamais en défaut, pénètre du dedans la sainte Mère Église et qui inspire aux Souverains Pontifes les entreprises jugées humainement impossibles, l'autorité du Saint-Siège s'est engagée par une autre voie dans l'œuvre consacrée au salut des Orientaux, et souvent jusqu'à nos jours elle a recommandé, dans des lettres apostoliques, cette méthode-là; elle a ordonné l'observation de celle-ci à tous ceux qui s'empressent de collaborer à cette œuvre. Cette méthode vise à réunir, avec toute l'industrie de la charité, les Églises orientales qui sont comme des membres languissants, et à les rétablir dans une santé parfaite. Il n'est pas besoin, sur un point assez évident, de citer la série des textes très connus qui manifestent la sollicitude apostolique; mais en eux on trouve exprimée la charité très brûlante du vicaire du Christ qui a appris de la bouche divine de celui-ci à ne pas briser le roseau froissé et à ne pas écraser la mèche qui fume encore » (p. 7). Le futur fondateur des Chanoines Réguliers de l'Immaculée-Conception, qui allait, en 1885 (*De l'Église et de sa divine constitution*, Paris-Bruxelles-Genève), magnifier l'Église particulière en même temps que l'Église universelle, et recommander, en 1903, une méthode de franche adaptation dans l'apostolat missionnaire (cf. *Nouvelle Revue théologique*, t. 66 (1939), pp. 478 s.), fut attentif également aux deux composantes de la catholicité. Dans les déclarations et les initiatives des Pontifes romains touchant les liturgies orientales, antérieurement à Léon XIII, ce qui l'a donc frappé, c'est moins l'affirmation de la supériorité du rite latin (*praestantia ritus latini — ritus latinus potior ritu graeco*) que celle de la légitimité des rites orientaux.

Si j'ai souligné, en la précisant, une imperfection que Dom Rousseau a relevée chez Prosper Guéranger (p. 22-24), mon sentiment s'accorde parfaitement avec celui de l'auteur au sujet du rôle important joué par l'Abbé de Solesmes. Il est vrai, celui-ci n'a pas été seul dans l'accomplissement de son œuvre, Dom Rousseau l'observe dès le début : « En étudiant l'histoire du mouvement liturgique au XIX^e^ siècle, nous avons été nous-même surpris de voir à quel point le rôle capital, à certains moments presque exclusif, de ce mouvement, revenait à l'Ordre de Saint-Benoît, disons mieux, à la restauration bénédictine issue de Dom Guéranger. A considérer les choses plus attentivement, nous avons constaté que l'Ordre bénédictin ainsi renouvelé, loin d'être le créateur du mouvement liturgique, n'en a été qu'un des principaux éléments : c'est, pourrait-on dire, le mouvement liturgique encore en germe qui a suscité cette restauration et qui l'a utilisée comme son plus docile instrument » (p. XIII). A la vérité, les premiers chapitres ne font nulle mention des auxiliaires de Dom Guéranger. L'auteur nous rappelle sans doute l'enthou-

siasme avec lequel le projet de restauration monastique à Solesmes fut accueilli par Mme Swetchine qui, venue de l'orthodoxie russe, avait gardé la nostalgie de la grande prière liturgique (p. 187); mais c'est en 1841 seulement que le futur cardinal Pie faisait part à l'auteur de l'*Année liturgique*, alors commencée, de sa récente persuasion « qu'il faut amener notre siècle à la liturgie pour le rendre catholique » (p. 16).

Les concours qu'a rencontrés Dom Guéranger n'ont pas toujours été très heureux. L'intransigeance que l'on a maintes fois reprochée à l'Abbé de Solesmes au sujet de la réforme liturgique des diocèses de France a moins été le fait de celui-ci que de plusieurs de ses partisans. Parmi ces derniers, il y a eu des *zelanti* peu éclairés qui voulaient à tout prix importer intégralement la liturgie romaine de leur temps, même avec ses éléments les moins parfaits, quitte à sacrifier les traditions locales les plus vénérables; ces liturgistes, privés d'une suffisante culture historique qui leur eût révélé ou fait soupçonner la multiple évolution accomplie au cours des siècles, ont procédé avec trop peu de discernement et ils n'ont fait qu'un travail de rubricistes le plus souvent : procédant exclusivement d'après des principes juridiques, ils ont parfois abandonné un patrimoine liturgique qui était ancien. Dans un ouvrage que Dom Rousseau ne cite pas, R. Delamare a sur ce point présenté, pour la Normandie, une documentation significative (*La Renaissance liturgique dans les diocèses de Normandie, 1824-1924). Étude historique. Essai bibliographique. Revision des Propres diocésains*. Préface de Dom Laporte, moine de Saint-Wandrille, Paris, 1935). Il faudrait aussi ajouter que Dom Guéranger lui-même et ses alliés ou disciples semblent avoir négligé le principe, bien manifesté dans l'histoire liturgique[1], de la distinction entre la liturgie monastique et la liturgie pastorale[2].

Quoi qu'il en soit de ses collaborateurs de la première et de la dernière heure, l'Abbé de Solesmes a fait passer « du camp des jansénistes de Pistoie dans la pleine lumière de l'Église » certaines requêtes touchant la célébration du culte ou la rénovation de la piété. Il a provoqué une estime renouvelée des moyens de sanctification authentiques, normaux et plus abondants, que l'Église tient à la disposition de ses enfants, et il a voulu « mettre les fidèles en état de profiter des secours immenses qu'offre à la piété chrétienne la compréhension des mystères de la liturgie ».

1. Par exemple, cf. A. Baumstark, *Orientalisches in altspanischer Liturgie*, dans *Oriens christianus*, 3e série, 10 (1935), pp. 3-37.

2. Cette distinction est mise en lumière par le Rme Père Dom Pierre Basset, Abbé de Ligugé, dans *La Maison-Dieu*, cahier II, pp. 14-23.

La pleine intelligence de ceux-ci lui paraissait, au reste, une obligation primordiale des moines astreints au service choral.

Voilà un trait qui assure à Dom Guéranger une place à part dans la galerie des restaurateurs du monachisme. Plusieurs, parmi ceux-ci, avaient considéré l'office choral qu'ils rétablissaient surtout comme une occasion de méditer sur une série de points déterminés non par le texte liturgique, mais par un plan construit pour ainsi dire *a priori*, d'après l'ordre de l'histoire du salut ou la suite plus ou moins arbitraire d'un exposé dogmatique ou moral. Ce principe, proposé par Mechtilde de Hackeborn et qui s'apparente au schème suivi, au moyen âge, par les auteurs d'*Expositiones Missae* et, plus récemment, par un Martin de Cochem, avait été de fait adopté par Louis Barbo (1382-1444), le réformateur de Sainte-Justine de Padoue. On le retrouve, parfois assez étrangement compliqué, dans les écrits monastiques d'autres Abbés bénédictins, par exemple de Jean Rode (de Saint-Mathias, de Trêves), de Conrad de Rodenberg († 1486) et de Garcia de Cisneros († 1510). Si Dom Rousseau avait comparé à ces personnages l'Abbé de Solesmes, il eût mis en plus vive lumière l'originalité et le mérite de Dom Guéranger. Celui-ci a, par Beuron, modifié l'atmosphère spirituelle des monastères bénédictins d'Allemagne où avaient vu le jour, aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, des recueils d'*Exercices spirituels* pour huit ou dix jours, qui étaient étroitement conformés au livre de saint Ignace de Loyola (L. Hertling, S. J., *Exerzitienbücher für deutsche Benediktinerklöster im 17 und 18 Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 6 (1931), pp. 170-173).

Sur un terrain plus vaste, l'*Année liturgique* allait exercer une action analogue que renforceraient tant d'autres publications : on commencera à se rendre compte des déficiences de tant de livres de prières qui portaient la caractéristique de la piété des *Exercices*[1]. Ces recueils, qui ne furent pas composés seulement

1. Dans la troisième semaine de ses *Exercices spirituels* qui est consacére à la méditation de la Passion du Christ, saint Ignace de Loyola invite le retraitant — qui devrait aller tous les jours à la messe et aux vêpres (20[e] annotation) — à « ne point chercher à s'entretenir de pensées consolantes, quoique bonnes et saintes, comme seraient celles de la Résurrection et du Ciel, mais à s'exciter plutôt à la douleur, à la tristesse, à l'affliction de l'âme, en rappelant souvent à sa mémoire les travaux, les fatigues et les douleurs de Notre-Seigneur » (III[e] semaine, 3[e] remarque). Qu'un commentateur, supprimant les nuances de ce conseil, accentue la transposition des événements salvifiques sur le plan purement psychologique : il rendra très difficile à ses lecteurs ou auditeurs l'intelligence de la liturgie et des divines Écritures qui ont une vue moins étriquée du mystère divin de la Croix (cf., par exemple, L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, pp. 75, 265).

par des jésuites, unissaient étroitement à la prière l'enseignement ascétique; ils voulaient apprendre aux lecteurs à prier, mais aussi directement affermir leur foi et particulièrement les former à la vertu. L'initiation à la prière de l'Église y était fort imparfaite, et le commerce immédiat avec Dieu tout juste amorcé pour amener à la réforme de la vie. Le lecteur était invité à élever son cœur et son esprit vers le Seigneur, mais « dans tous ses exercices, même à la sainte messe et à la communion eucharistique, il devait diriger son regard toujours à nouveau sur soi-même, sur ses désordres et ses faiblesses, et chaque exercice religieux devait constamment lui servir à s'en débarrasser de plus en plus. Ainsi au livre de prières — et à la prière — était assurée une orientation anthropocentrique » très accentuée[1], qui, pour reprendre des termes employés par Dom Guéranger et cités par Dom Rousseau (p. 31), isole au lieu d'unir et s'avère peu capable d'inspirer le goût et l'esprit de prière à ceux qui ne l'ont pas encore.

Sans évoquer longuement le milieu dans lequel elle vit le jour et s'épanouit, l'auteur a bien mis en lumière l'œuvre accomplie par l'Abbé de Solesmes pour la meilleure intelligence de l'Église, de sa tradition et de sa prière. Il y a là des pages que l'on ne peut résumer.

Avant de subir l'influence du mouvement liturgique français, l'Allemagne avait connu diverses manifestations de réformisme : tandis que la tendance rationaliste de l'*Aufklärung* voyait surtout dans la liturgie un moyen d'instruire le peuple et préconisait des simplifications rituelles, d'autres visaient moins à faire prendre conscience des réalités liturgiques qu'à proposer, non sans précipitation, des modifications d'ordre pratique et immédiat. Le recouvrement du sens de la tradition et de l'Église fut surtout l'œuvre de Sailer; l'effort du théologien de Landshut fut approfondi à Tubingue par Drey et Moehler. L'attitude générale de celui-ci est sobrement, mais justement caractérisée. A peine pourrait-on y ajouter quelque nuance, en citant, par exemple, ces lignes écrites par le professeur d'histoire ecclésiastique de Tubingue au sujet de la langue vulgaire : « Chaque peuple se sert, dans toutes les circonstances de la vie, de la langue que Dieu lui a donnée. Pourquoi pas chez nous, justement là où pourrait se faire le plus bel emploi de ce don divin : dans la communication des sentiments religieux au cours de l'acte le plus solennel de tout notre culte! Me faut-il donc ne pas présenter à Dieu une prière d'action de grâces dans la langue qu'il m'a donnée? Et si la langue de la liturgie doit être elle-même

1. A. Schott, *Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 62 (1932), p. 254.

modifiée avec un perfectionnement essentiel de la langue nationale, n'est-ce point dans la nature des choses ? Voulons-nous donc accuser Dieu de n'avoir pas donné aussitôt à chaque peuple sa langue parfaite ? La langue est toujours l'image la plus parfaite de l'état culturel d'un peuple; aussi sa langue, quelle qu'elle soit, est toujours la meilleure pour lui » (cf. *Hochland*, 35 Jahrgang, n° 7, p. 25).

Plus de vingt ans après la mort de Moehler, les deux frères Wolter tentaient, avec succès, le rétablissement de l'Ordre de saint Benoît en Allemagne dans la ligne même des principes guérangériens. Des citations bien choisies nous révèlent la profondeur de leur entreprise apparentée de très près à la restauration solesmienne.

L'Angleterre anglicane, qui reprenait contact avec les sources chrétiennes[1], apporta au mouvement liturgique d'abord son goût pour les formes du culte et pour l'art; l'action de Pugin et de Newman est spécialement mise en lumière. Les catholiques, au contraire, apprenaient alors beaucoup trop peu, en général, leur liturgie, comme l'observait Wiseman qui ajoutait : « Nous ne craignons pas d'affirmer que quiconque ignore celle-ci n'arrive à saisir qu'à moitié la grandeur de la religion... Nous devrions prier davantage dans et avec l'Église » (p. 128).

En Belgique, la fondation beuronienne de Maredsous, établie en 1872, devait assurer une application plus populaire du mouvement liturgique dont les origines sont inséparables du nom de Dom Gérard van Caloen. Là, dès 1891, comme plus tard ailleurs, on s'écarte de l'interprétation stricte, fournie par des moines solesmiens, d'une vieille formule : *Monachi sancti Benedicti propter chorum fundati* (p. 146; cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 17 (1921), p. 592; 19 (1923), p. 65), et un grand travail d'érudition y fut accompli.

La réforme de la musique sacrée avait préoccupé des cercles assez larges dans les pays de langue allemande et en Belgique, comme à Solesmes, dès avant 1870. Avec le labeur fécond des moines solesmiens, Dom Rousseau évoque les luttes de l'Abbé Amelli de qui Dom Henri Quentin a narré, en 1934, à l'Académie pontificale d'archéologie sacrée, la disgrâce temporaire et le courage indomptable (cf. *Osservatore Romano*, 15 giugno 1934).

Pour les autres arts liturgiques, l'effort de relèvement fut généralement inspiré par un engouement, parfois indiscret, pour le moyen âge. L'école de Beuron a mérité une mention moins

1. Newman ne publia pas une traduction des *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem, comme l'avance Dom Rousseau (p. 116, note 2). Mais il rédigea seulement (à Oxford, en la fête de saint Matthieu, l'année 1838) la préface à la traduction faite par W. Church.

brève que d'autres tentatives; mais on se gardera de considérer ses productions comme le fruit d'un art monastique : Ce serait là commettre une erreur excusable, mais grossière », a justement observé le Rme P. Ildefons Herwegen, Abbé de Maria-Laach : « Dès le mois de mai 1865, le sculpteur Peter Lenz, le futur Père Desiderius, avait exprimé ses principes artistiques. Il était encore laïc, ainsi que ses compagnons, quand, au cours des années 1868-1870, il fit sa première œuvre qui, à plusieurs égards, est la plus homogène et la plus parfaite : la chapelle Saint-Maur, à Beuron. C'est seulement le 15 août 1878 qu'il fit profession. Ce que nous appelons le style de Beuron, c'est un art créé par des laïcs, bien qu'il ait plus tard gagné en profondeur et élargi son horizon sous l'influence de l'idéal et des normes de la vie monastique. Mais on doit bien voir que les principes directeurs ont été proposés par un artiste laïc et qu'ils ont été réalisés avec une haute perfection par des artistes laïcs... L'équilibre entre la forme et l'expression a été atteint dans cette œuvre de jeunesse qu'est Saint-Maur, plus parfaitement que dans les dernières créations du maître, telles que les peintures de l'ancienne abbaye bénédictine Saint-Gabriel à Prague et les mosaïques du Soccorpo au Mont-Cassin. » Si le P. Lenz s'est efforcé, une fois moine, de mieux appliquer sa théorie en toutes ses conséquences, il n'est point parvenu à donner à ses autres œuvres une plus grande valeur artistique (I. Herwegen, *Lumen Christi*, Munich, 1926, pp. 96 ss.).

Dans le monde des lettres, Huysmans, dont le point de vue est souvent unilatéral, fut le seul romancier qui mit ses lecteurs en contact avec la grandeur de la liturgie chrétienne.

Avant d'aborder l'œuvre liturgique de Pie X et le mouvement suscité, en Belgique, à partir de 1909, par Dom Lambert Beauduin, Dom Rousseau, qui n'oublie pas sa qualité de moine de l'Union, a signalé la connaturalité des idées de Dom Guéranger et de Dom Wolter avec celles d'un théologien russe, Boulgakoff, dont l'exposé sera une révélation pour beaucoup de lecteurs. Du pape Pie X qui ouvre une période entièrement nouvelle du mouvement liturgique, l'activité pastorale antérieurement à son pontificat visait à reconstituer la « communauté des fidèles » autour de la vie paroissiale, cellule fondamentale de la vie chrétienne. Évêque de Mantoue, l'ancien curé de Salzano enseigna lui-même quelque temps à ses séminaristes, avec la théologie, le chant grégorien et la pratique liturgique. Sur le siège de saint Pierre, il s'empressa d'établir le « code juridique de la musique sacrée » (1903); par ses décrets sur la communion fréquente (1905) et sur l'âge de la première communion (1910), il restaura avec intrépidité la pureté surnaturelle de la foi en l'eucharistie, en abolissant une pratique qui voilait celle-là au détriment des âmes.

Enfin, la bulle *Divino Afflatu* (1911), « construite sur de majestueux principes empruntés à la théologie des Pères », réformait le bréviaire en restituant au dimanche toute sa dignité.

Entre les idées de Pie X et celles de Dom Lambert Beauduin, moine du Mont-César (Louvain) et fondateur, en 1909, du mouvement liturgique qui allait en Belgique pénétrer dans le clergé paroissial, il y a une étonnante relation de prémisses à conclusion.

Le bref résumé que je viens de faire de cette attachante histoire ne donne qu'une idée trop imparfaite des événements qu'elle évoque, des richesses doctrinales qu'elle présente dans une lumière nouvelle, et des textes suggestifs qui ont été heureusement enchâssés dans le récit. L'auteur a eu la courtoisie de clore son livre par un Index des noms de personnes qui remplit cinq pages et suffit déjà, à lui seul, à donner une idée de l'étendue de son information. Mais celle-ci n'est qu'une médiocre qualité au prix du sens de la tradition et de l'Église vivante que Dom Rousseau est capable, comme peu d'autres, d'éveiller ou de fomenter. Prêtres, clercs et laïcs, en très grand nombre, liront ce livre captivant pour affermir en eux ce sens catholique primordial sans lequel le mouvement liturgique, mêlé ou non à l'évolution des idées, est exposé à faillir, en camouflant un conservatisme malsain ou un réformisme superficiel et dénué de toute efficacité positive.

H. C.

L. Bouyer : *Le Mystère pascal*. « Lex Orandi », 4. Paris, Éd. du Cerf, 1946, 472 pp.

Le livre que le P. Bouyer vient de publier sur le mystère pascal est une explication très large de la liturgie des jours saints, à la lumière des grandes sources de qui la liturgie a reçu son esprit : la Bible et les Pères. Ainsi se trouvent conjuguées les trois grandes sources de pensée théologique que sont l'Écriture, les Pères et la liturgie : et cela sur un mystère si central qu'on peut dire de lui qu'il synthétise toute la vie chrétienne et, pour l'essentiel, le mystère même de l'Église. Car qu'est la vie chrétienne, et qu'est l'Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ, sinon un « passage » de la première création en la seconde, de ce monde au Royaume de Dieu, de l'Égypte à la Terre promise : par un mystère de mort et de résurrection dont la pâque juive et le passage de la Mer rouge offrent une image, dont le « passage » de Jésus de ce monde à son Père est le principe et le modèle, dont les sacrements en

qui ce passage est représenté sont pour nous la célébration permanente, et dont la vie chrétienne elle-même, enfin, est la réalité[1] ? C'est dire la richesse d'explication liturgique et de doctrine qu'on trouvera dans ce livre étonnamment informé. En lui, c'est toute la sève de l'Église ancienne qui remonte jusqu'à nous.

La fraîcheur, la variété, l'abondance, le serré des références bibliques et patristiques, la remise en valeur de points de vue traditionnels hier encore méconnus, font apprécier le chemin parcouru même depuis dom Guéranger, l'ampleur et la qualité du mouvement de reconquête de sa tradition qui est l'un des traits de la théologie contemporaine.

Je n'insisterai pas sur le détail de l'exposé. Il suit l'ordre même des cérémonies liturgiques depuis les Ténèbres du mercredi soir jusqu'à la messe du samedi saint, et il s'attache à expliquer chaque office, chaque texte, en leur sens profond, qui leur vient des grands thèmes et des grands symboles bibliques développés par le génie des Pères. Par là de grandes notions, plus ou moins oubliées, retrouvent le relief qu'elles méritent. Le *mystère pascal* contient, par exemple sur les prophéties et leur actualité dans la liturgie, sur les « mystères », sur le sacrifice, sur le sens de l'anticipation que fait Jésus de son sacrifice le jeudi saint, sur le rapport de la première à la seconde création, etc., des pages vraiment éclairantes et nourrissantes. Le P. Bouyer excelle tout particulièrement à marquer les rapports des mystères ou du symbolisme chrétiens aux mystères ou au symbolisme païens[2]. Il le fait avec une sûreté et une légèreté de touche que permet seule une érudition non seulement considérable, ce qui serait banal, mais authentique. Telle est aussi la qualité de l'érudition patristique

1. Que cette large idée du « passage » soit apparue aux Pères comme exprimant le mystère de l'Église, on en a un signe dans l'usage qu'ils ont fait, pour traduire ce mystère, du symbolisme de la lune. Dans une étude intitulée « *Mysterium lunae* ». *Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Vätterzeit* (dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1939, pp. 311-349, 428-442 ; 1940, pp. 61-80, 121-131), le P. H. Rahner, S. J., a traité ce thème. Il a montré que, sous le symbolisme de la lune et du rapport de la lune au soleil, c'était toute une conception de l'Église, de la grâce, de la résurrection et de leurs rapports qui s'exprimait. Or le contenu de cette conception est fort exactement celui du mystère pascal : un mystère de mort et de résurrection, de fécondité venant de la mort et du sacrifice; et finalement, un fort accent mis sur l'aspect eschatologique, l'espérance de notre résurrection.

2. Par exemple, p. 134, n. 25, sur le thème du retour à Dieu dans le néoplatonisme et le christianisme; p. 355, sur le sens différent de la mort dans le christianisme et dans le platonisme; p. 394, sur l'opposition ténèbres-lumière (mais la situation respective du manichéisme et du mazdéisme est plus complexe que le texte ne le ferait entendre et leur dualisme n'est pas le même), etc.

dont témoigne *Le mystère pascal*. Le P. Bouyer ne se contente pas de citer de nombreux textes ou de multiples références, ce qui est facile, mais, bien au delà de citations tout extérieures et en quelque sorte anecdotiques, il évoque les textes topiques, il se meut à l'intérieur de la pensée des Pères; il ne les cite pas par mode d'ornementation littéraire surajoutée, mais il pense avec eux.

L'écueil ou le risque, s'il en est un, serait sans doute d'aboutir à la reconstitution d'un système de symboles et d'idées qui, pour être riche et cohérent, n'en serait pas moins celui d'un monde lointain et, pour une part, périmé. Que, par exemple, les eaux aient apparu comme étant l'habitacle des puissances diaboliques (pp. 232, n. 3, et 422, n. 9), cela présente un intérêt historique et archéologique, mais cela ne peut plus intervenir à un degré quelconque dans la pensée et la religion d'un chrétien de notre temps. Bien qu'elles touchent une réalité infiniment sérieuse, les pages 153 et suivantes sur les démons demanderaient peut-être, pour passer du plan de l'information historique au plan d'une parole apte à former vraiment la conscience religieuse moderne, un développement dans un sens plus réaliste et plus psychologique. Mais je touche ici à un problème tout à fait général que pose le mouvement liturgique comme tel et sur lequel je compte revenir.

En raison de ces éléments où se cache un risque d'archéologisme, mais bien plus encore en raison de sa densité et de sa qualité, *Le mystère pascal* sera surtout le livre des élites. Il devra, avant de nourrir un auditoire paroissial, être assimilé, revécu, simplifié, dans la méditation des clercs. Je souhaiterais que tout séminariste passe avec lui son année de préparation au sacerdoce. Il y trouverait, en fin d'études, à la veille de devenir pasteur d'âmes, le germe d'une synthèse personnelle des réalités centrales du mystère chrétien.

Yves-M.-J. Congar, O. P.

NOTE SUR LES OBSEQUES DANS LE DIOCESE DE PARIS

1° La célébration des obsèques est actuellement une lourde charge pour les familles frappées d'un deuil. Alors que les diverses classes de cérémonies civiles et religieuses devraient en principe correspondre aux possibilités financières des divers milieux, il existe en fait bien des moyens d'inciter, malgré elles, les familles à des dépenses souvent disproportionnées sinon incompatibles avec leurs ressources.

Cet état de choses fait l'objet de critiques fondées. Lorsque l'opinion moyenne, qui est déchristianisée, cherche les responsables de cet état de choses, sans s'embarrasser de considérations équitables, elle accuse l'Église, en la personne des « curés », dont le seul souci serait d'amasser des « sous ».

Cette accusation simpliste doit être relevée. Quelles sont les véritables causes d'une situation si dommageable au rayonnement de la vérité chrétienne ?

D'une enquête préliminaire menée auprès d'usagers, d'entreprises de pompes funèbres, de fonctionnaires des services municipaux des pompes funèbres et de membres du clergé des paroisses du diocèse de Paris, certains faits saillants peuvent déjà être signalés.

2° Nous ne traiterons pas ici de la liturgie des défunts. Soulignons seulement qu'un effort est tenté, surtout dans des paroisses populaires du diocèse, pour rendre accessible aux incroyants et aux non-pratiquants les prières et les rites des funérailles (cf. notamment : *Semaine religieuse du diocèse de Paris*, du 8 décembre 1945). Rappelons aussi une coutume qui se généralise de plus en plus dans les paroisses : si les obsèques ont été célébrées l'après-midi ou si leur classe ne comportait pas de messe, le prêtre célébrant invite la famille à assister à une messe qui est dite aux intentions du défunt à une date aussi rapprochée que possible des funérailles.

3° La différenciation des cérémonies en classes nombreuses, comportant des écarts trop marqués de pompes et de solennité, tend à s'atténuer. Cette évolution, favorisée par la dureté des

temps, a l'avantage de faire cesser des étalages d'ornements somptuaires et des déploiements de grands orchestres, choquants à tous les points de vue. On aboutit déjà à une simplification heureuse des grandes classes et à une amélioration progressive des petites classes.

4° L'accusation portée contre l'Église au sujet du coût des funérailles tient en premier lieu à la confusion qui règne au sujet de la répartition des sommes revenant à la paroisse, au service municipal des pompes funèbres et aux entreprises, si la famille recourt à leur service.

Or la part de la paroisse est minime. Elle ne dépasse pas en moyenne le dixième des frais globaux. Pour un service de 7e classe, par exemple, dont le coût actuel est de l'ordre de 10.000 francs (non compris, s'il y a lieu, les frais d'ouverture et de rescellement du caveau au cimetière), la paroisse reçoit environ 1.000 francs, et sur cette somme elle doit régler le maître de chapelle, le ou les chantres, l'éclairage, etc...

Il est à signaler aussi que les notes remises par les entreprises portent habituellement, englobés dans le chapitre de l'église, des frais de tentures, d'ornements, de gratifications et autres qui en fait vont aux services des pompes funèbres et peuvent facilement majorer ce chapitre de 50 %.

De telles imprécisions sont regrettables. Or elles pourraient très facilement être évitées : les statuts synodaux du diocèse de Paris prévoient (art. 213, note 1) que la paroisse doit envoyer aux familles, après les obsèques, duplicata des frais exacts de la cérémonie religieuse.

Cette pratique est suivie (depuis peu d'ailleurs, semble-t-il) dans plusieurs paroisses où nous avons enquêté. Il nous paraît nécessaire qu'elle soit généralisée, conformément aux prescriptions que nous venons de rappeler.

5° A Paris et dans le diocèse, trop de représentants des entreprises de pompes funèbres ont pris l'habitude déplorable de pratiquer une sorte de chantage au cercueil dont les répercussions sont graves sur la question religieuse qui nous occupe.

Dans notre société déchristianisée, beaucoup de familles pensent que le devoir essentiel à rendre au défunt est de lui offrir un beau cercueil pour sa sépulture. On devine comment une telle opinion, qui marque un retour vers le paganisme, peut être habilement exploitée par des démarcheurs sans scrupules à l'instant du décès : les proches du mort, tout à leur peine, offrent alors une moindre résistance à des sollicitations de cette nature. Il existe, en matière de cercueils, des catégories cataloguées : volige (pour les convois gratuits), sapin, chêne simple, chêne fort, chêne verni, sans compter tous les accessoires, ornements et gar-

nitures qui peuvent facilement doubler le prix du cercueil. Il est facile, catalogue en mains, d'aborder la famille dans un couloir d'hôpital ou au domicile du défunt et de lui dire : « Vous ne pouvez tout de même pas faire moins que cela pour votre disparu! » Ainsi la famille, désarmée et ordinairement ignorante des conditions générales de règlement des obsèques, choisit le beau cercueil pour honorer son mort.

Or son choix détermine aussitôt, sans modifications possibles, la classe des obsèques, non seulement pour le convoi assuré par la ville, mais aussi pour la cérémonie religieuse. A priori, cette liaison est choquante et la plupart des familles s'en offusquent, car après avoir forcé les frais sur le cercueil, elles se contenteraient volontiers à l'église du minimum, c'est-à-dire d'une messe ou de vêpres, et peut-être seulement d'une absoute, avec les honoraires les plus bas possible.

Nous entendons encore les doléances récentes qu'on nous faisait à ce propos : « Monsieur, nous avons été forcées de payer une messe chantée à l'église... Elle qui avait toujours demandé un enterrement très simple... »

Il s'agissait d'une vieille couturière dont les ressources consistaient en quelques pauvres économies, rongées par les dévaluations, en une maigre pension d'ascendante et dans la retraite des vieux. Avec les frais du cimetière, la cérémonie a coûté en tout 15.000 francs, presque le double de la retraite des vieux du moment.

Il est très tentant alors de blâmer cette intransigeance de la paroisse, de la mettre au compte d'un désir de lucre, et d'ajouter qu'ainsi, par la faute du clergé, on n'a pu exécuter la volonté de la disparue...

Or, sur ces frais, presque 3.000 francs sont allés au cercueil et à sa garniture (un chêne fort, qui entraîne obligatoirement une 7e classe), 1.000 francs au corbillard, 1.200 francs aux porteurs, 4.000 francs au cimetière, sans compter les taxes municipales, les pourboires et gratifications, et la paroisse n'a reçu qu'environ 1.000 francs.

6° Mais pourquoi les paroisses ont-elles été obligées d'exiger cet alignement des cérémonies sur la classe de la ville, donc sur la qualité du cercueil ?

Parce que l'Église, dans son état de dénuement actuel, ne peut subsister que grâce aux ressources du casuel. La rémunération d'un vicaire de paroisse est nettement inférieure au traitement de base d'un employé aux écritures, et cette rémunération est assurée pour une plus large fraction par le casuel que par le denier du culte.

Or, l'Église se trouve trop souvent en présence de familles, même de milieux modestes, qui admettent d'offrir à la mémoire

du défunt des couronnes dont le prix atteint plusieurs milliers de francs, et qui ne songent même pas à faire célébrer quelques messes pour le repos de l'âme du défunt.

Dans ces conditions, il était nécessaire de prendre des mesures pour éviter que des convois coûteux soient accompagnés d'un service religieux au rabais.

Cette solution n'est pas idéale, loin de là. Il faut au moins comprendre pourquoi elle a été prise avant de la critiquer et de stigmatiser les inconvénients certains qu'elle entraîne. Mais la plupart des gens, fussent-ils chrétiens pratiquants, ignorent ces faits.

7° En raison des abus pratiqués par certains représentants d'entreprises de pompes funèbres, faut-il conclure qu'il serait préférable de s'adresser toujours directement aux bureaux du service municipal des pompes funèbres, ouverts au public dans chaque mairie ? Ce serait généraliser trop hâtivement.

Il est évident que les rabattages pratiqués par trop d'entrepreneurs sont odieux : guet des mourants à l'hôpital ou en clinique, démarchage chez les concierges : dès le décès, irruption chez les proches et offres de se charger « sans frais supplémentaires » de toutes les formalités pénibles pour eux en ces circonstances, puis boniment au cercueil.

Nous avons retenu le cas d'une manœuvre de cet ordre pratiquée aux derniers jours de l'occupation de Paris. La mort avait eu lieu dans une clinique parisienne, dépendant d'une fondation hospitalière; l'agent de l'entreprise, seul introduit dans cet hôpital, aborde immédiatement la famille et fait aussitôt ses offres de services. Il ouvre un album et montre d'abord un modèle de cercueil très ordinaire. La famille hésite. Le courtier présente alors une autre photo d'un cercueil de beaucoup plus belle qualité et déclare que deux seuls modèles sont actuellement autorisés, vu les circonstances. Précisant que le choix du cercueil commande automatiquement la classe, tant pour le convoi qu'à l'église, il ajoute que si l'on choisit le plus beau cercueil, les obsèques coûteront au minimum 25.000 francs. La famille, à qui cette mise en demeure déplaît, a beaucoup de mal à rompre l'entretien. Elle prend alors contact avec le service municipal que le bureau de l'hôpital lui avait déconseillé de consulter, en raison, disait-on, des erreurs et omissions souvent commises. Or, au service de la mairie, les obsèques sont réglées avec la plus grande facilité et la plus grande complaisance. Leur coût total, cimetière compris, n'atteignit pas 9.000 francs.

Un exemple très récent nous a aussi été cité : une famille, sur les indications de sa paroisse, s'adresse, pour une cérémonie qu'elle désire très convenable, à une entreprise connue. Il est présenté un devis de 35.000 francs, comportant, il est vrai, un

transport en grande banlieue. Trouvant la somme trop élevée, la famille entre en relation avec l'administration municipale qui établit un devis détaillé comprenant exactement les mêmes services et qui se chiffre à moins de 24.000 francs. Dans la journée, l'entreprise, n'ayant pas la réponse de la famille, téléphone, disant que l'on pourait s'arranger et propose alors un rabais, en vain bien entendu.

Par contre, nous avons relevé plusieurs témoignages en sens opposé, nous citant dans d'autres arrondissements des majorations de frais excessives, dues, cette fois, au savoir-faire de certains représentants du service municipal et soulignant que l'on trouve dans le personnel d'entreprises privées des agents raisonnables qui savent se mettre à la place des familles et leur épargner véritablement des démarches pénibles, sans abuser de cette situation, en forçant la note.

Que conclure ?

Il est sage de recommander aux familles d'être exactement informées au préalable des conditions de règlement des obsèques et d'exiger avant la cérémonie, à quelque service qu'elles s'adressent, municipal ou privé, un devis détaillé exact sur lequel il n'y aura plus à revenir.

A ce propos, signalons en passant qu'il existe parmi les services sociaux des établissements Citroën, un bureau qui renseigne et conseille le personnel sur les formalités et démarches à remplir au moment d'un décès ainsi que sur les frais des obsèques.

8° Au sujet du règlement des cérémonies, une pratique courante dans beaucoup de paroisses de Paris nous semble regrettable. Des instructions sont données soit verbalement, par le vicaire chargé des enterrements, soit par écrit au moyen d'affiches ou d'avis publiés par les bulletins paroissiaux, afin que les familles s'adressent directement à un « régleur » des services ou des entreprises des pompes funèbres pour l'organisation des obsèques, y compris la cérémonie religieuse. Le vicaire reçoit seulement pour les services anniversaires ou pour les messes.

Nous savons que les tâches d'un vicaire parisien dépassent habituellement ses forces. Nous comprenons que les paroisses cherchent donc à décharger autant que possible leur clergé des sujétions matérielles. Il y a aussi de leur part un souci de délicatesse : le prêtre, tout en désirant prendre contact avec les familles, cherche à ne pas avoir à traiter, à un pareil moment, de questions financières. Mais cette solution accuse encore les inconvénients qui résultent d'une confusion entre le rôle de l'Église et celui des services spécialisés de la ville ou des entreprises.

L'envoi aux familles du relevé détaillé des frais exacts touchés par la paroisse à l'occasion d'un convoi est certainement une disposition utile. Mais plus encore que cette communication *a pos-*

teriori, qui permet seulement de constater et de déplorer un état de fait regrettable, nous souhaiterions que l'Église, en cette occurrence, soit une conseillère des familles. Cette action temporelle aurait sûrement son prolongement ultérieur dans le domaine spirituel.

Il nous a d'ailleurs été signalé, au cours de cette enquête, certaines paroisses où le clergé demande aux familles de venir toujours le consulter pour les obsèques, quelles que soient leurs intentions à cet égard.

Et puisqu'il s'agit, en fin de compte, d'un soin matériel, le vrai remède ne serait-il pas d'envisager là une aide des laïcs apportée au clergé qui succombe sous la tâche : cette occupation paraît être l'une des attributions normales d'un secrétariat paroissial, qui pourrait être confié à un collaborateur laïc.

9° Nous avons glané ces témoignages et ces constatations avec le souci d'être objectifs.

Nous savons que le courant des habitudes acquises ne se retourne pas en un jour.

Mais devant une situation compromettant aux yeux du grand public le rayonnement du christianisme, que peuvent faire dès maintenant les catholiques pour commencer à remonter ce courant ?

a) Il serait urgent de convaincre le grand nombre qu'il n'y a pas d'obligation religieuse ou simplement morale impérative d'offrir aux défunts des cercueils inutilement précieux, sinon luxueux.

b) Que les familles chrétiennes pratiquantes choisissent pour leurs défunts des cercueils décents, sans accessoires recherchés, tels que matelas, oreillers ou poignées de luxe. Leur exemple emportera cette conviction recherchée.

Un choix ainsi orienté déterminera des cérémonies de classes plus simples. Bien entendu, peu de tentures, ou point, s'il est possible.

D'ailleurs, ces frais extérieurs, même réduits à l'essentiel, seront loin d'être négligeables.

c) Alors se posera la question du service religieux.

Si l'Église, pour des raisons que nous avons exposées, a dû refuser pour le service paroissial une classe inférieure à celle des obsèques civiles, il est possible et recommandable de demander à la paroisse une cérémonie d'une classe supérieure, en insistant pour qu'elle soit vraiment liturgique et dépouillée de parures inutiles et de musiques théâtrales.

Dans cet ordre d'idées, on nous a cité certaines familles qui ont, de tradition, l'habitude de choisir à l'église une cérémonie plus élevée d'une ou plusieurs classes que celle du convoi civil.

d) Ceci fait, que l'on communique autour de soi ces diverses

constatations d'ordre pratique, en les complétant s'il y a lieu par des expériences personnelles. Qu'on le fasse avec le souci de n'apporter aucune critique stérile, si facile à formuler en cette matière.

Il convient de travailler à une amélioration de cette situation sous la direction du clergé et en liaison avec lui. Le but cherché est d'abord d'écarter du temple les marchands qui s'y installent trop aisément; de rendre ensuite aux funérailles une pureté, un recueillement et une intelligibilité propres à toucher croyants et incroyants; d'aider enfin les paroisses à trouver les ressources indispensables à leur vie matérielle quotidienne. Que les chrétiens ne croient pas d'ailleurs qu'il leur suffira, pour régler ce dernier problème, d'assurer aux paroisses un casuel honorable. C'est avant tout sur le denier du culte annuel que devrait porter leur générosité. Mais nous quittons là le domaine particulier de notre enquête sur les funérailles et il n'est pas dans notre intention de faire autre chose, en terminant, que de rappeler *cette autre question capitale* pour le soutien de l'Église.

6 juin 1946.

LE CONGRES DE BESANÇON

Les 23-27 avril 1946 la vieille cité comtoise a réuni pour le congrès annuel des Œuvres plus de mille cinq cents congressistes, dont un millier de prêtres.

Les rapports seront réunis en un volume, à paraître, espérons-le, pour la fin de l'année. Nous préférons attendre la parution du livre pour rendre compte d'une manière rigoureuse du travail du congrès et nous joindrons à ce compte rendu celui de l'ouvrage capital de notre ami M. l'abbé Michonneau. C'est en réalité le curé du Petit-Colombes qui a été l'animateur du congrès : tout ce qui s'est dit au cours des trois jours n'était en somme qu'une réponse à la question posée à la chrétienté française par *Paroisse, communauté missionnaire*.

Il nous semblerait dommage, cependant, de ne pas donner au moins brièvement dès maintenant une idée de la physionomie du congrès.

Nous commencerons par une réserve, que nous voulons formuler en toute amitié fraternelle. Elle n'est pas mince, à la vérité, à nos yeux. La vie liturgique de la communauté chrétienne occasionnelle constituée par les congressistes de Besançon était inexistante. Le paradoxe éclate donc, et nous osons dire qu'il est typiquement français : voici mille cinq cents chrétiens, dont mille prêtres, qui vont vivre ensemble pendant trois jours et qui discuteront de la manière la plus passionnée et la plus passionnante sur l'aspect communautaire d'un engagement chrétien essentiel, l'engagement paroissial. Ils réclameront tous que les fidèles, leurs fidèles, ne soient plus individualistes dans leur piété et qu'ils se considèrent comme membres actifs de la communauté liturgique. Pendant trois jours, ces mêmes prêtres ne participeront à aucun acte communautaire réel (sauf, bien entendu, celui, fort important, de leur travail), ils ne seront engagés à aucun moment dans une prière qui les réunira tous. Nous avons donc assisté une fois de plus, la mort dans l'âme, au scandale offert par ce millier de prêtres qui, sortis de la salle de conférence, marmonnent leur bréviaire furtivement sous les platanes de la ville, à ces messes privées qui se succèdent de 5 à 7 heures du matin dans les cryptes des séminaires, des couvents... Comme on sent alors que nos usages liturgiques modernes sont irréels et désuets ! A aucun moment, il ne nous fut donné de prier ensemble vraiment. Si, à trois occasions, mais j'ose dire qu'elles confirment ma thèse : 1° un salut nous réunit le premier soir à la cathédrale, salut exécuté par une maîtrise qui ne nous laissa guère la possibilité de chanter nous-mêmes; 2° une messe était dite chaque matin, qui était annoncée comme messe du congrès. Celle du premier matin fut tellement peu ce qu'on attendait (concert d'orgue et chants exécutés par une schola) que, le second restreint, qu'elle pourra attirer quelques chrétiens tièdes. Certes,

si la « formule » de la messe n'était pas modifiée; 3° au début de chaque séance, nous faisions une prière commune. C'est là que porte ma réserve essentielle. M. Courtois inaugura le congrès à 9 heures du matin le 24, en nous annonçant (la citation est à peu près textuelle) : « Avec la permission de Son Excellence, nous allons d'abord apprendre à prier le Saint-Esprit en français. » Suivit la répétition d'un cantique d'ailleurs fort beau. Eh bien ! nous pensons simplement que lorsque mille prêtres se trouvent réunis pour demander au Saint-Esprit sa lumière et qu'il est 9 heures du matin, il n'y a qu'une prière à leur proposer : c'est la récitation solennelle de Tierce.

A cet égard, le congrès de l'Union date terriblement. Nous sommes persuadés qu'il suffira de faire valoir cette requête avec une amitié sincère aux bons ouvriers de *L'Union* pour qu'ils la considèrent avec une égale bienveillance et qu'ils donnent droit aux désirs de beaucoup de leurs amis.

***

Nous ne voulons pas, par cette remarque dont on nous pardonnera la longueur et qu'on comprendra dans cette revue, donner le change, en aucune manière. Nous avons formulé cette réserve avec d'autant plus de liberté que nous sommes revenus émerveillés du congrès. L'adhésion sans réserve que nous donnons au travail accompli à Besançon porte sur les points suivants :

1. Le congrès de l'Union constitue l'assemblée annuelle d'une manière d'États généraux du clergé français. On ne peut comprendre la vie du clergé et de la chrétienté française si on ne participe pas, une fois ou l'autre, à cette réunion.

2. Il se dégage du congrès de Besançon ce qu'on peut appeler les *constantes* de la pastorale française. A l'heure actuelle, cette pastorale est commandée par les trois livres de MM. Godin, Boulard, Michonneau.

3. Les prêtres qui participent à ces congrès y apportent leurs souffrances, leurs angoisses, leurs requêtes impérieuses, parfois même — ils sont français — leur verve, joyeuse ou (mais c'est si rare) amère. Ces assemblées sont profondément émouvantes et fécondes, parce qu'elles sont *vraies*. Le clergé de France vient là avec sa conscience professionnelle, son sérieux. J'ajouterai : avec son équilibre. L'impression que je garde de Besançon est celle d'un bon sens collectif, d'une santé chrétienne vraiment magnifiques.

4. Accord fondamental : la liturgie ne sera vraie que si elle est pastorale, la pastorale ne sera authentique que si elle est liturgique. A des nuances près, que nous formulerons ultérieurement, le congrès de Besançon rendait un son identique à celui de Saint-Flour.

5. Ces congrès ne constituent qu'une amorce : *a*) amorce d'un travail de réflexion auquel les théologiens devront s'intéresser de plus près; *b*) amorce d'un travail pastoral fécond qui commence quand les congressistes ont rejoint leurs paroisses. Nous ne pouvons donner de meilleure illustration à cette dernière réflexion qu'en publiant une circulaire régionale prise entre beaucoup d'autres, qui montrera la fécondité du travail accompli à Besançon. Voici le document.

P. D.

Au Congrès de l'Union des Œuvres, tenu du 23 jusqu'au 26 avril à Besançon, treize prêtres et quatre séminaristes de notre diocèse ont pris part. De plusieurs côtés, on s'est demandé si, au cours des mois qui vont suivre, on ne pourrait pas se revoir pour « monnayer » les conclusions formulées et les suggestions entendues à l'usage d'un « public » plus large. Le souvenir de ce congrès resterait plus vivant dans les esprits des congressistes et le programme proposé pourrait faire l'objet d'un échange de vues dans certains « doyennés missionnaires ».

Pour plus de facilité, on pourrait grouper les conseils donnés et les vœux émis sous trois têtes de chapitre :

I. — Ce qui est immédiatement réalisable

a) Revaloriser tous les moyens naturels, que l'exercice du ministère paroissial nous offre, de prendre contact avec tous les « ressortissants » de notre paroisse. Le moyen le plus simple est et reste la visite à domicile, par laquelle le curé peut observer les gens dans leur milieu naturel et le climat de vie dans lequel ils passent une grande partie de leur vie et d'où sortent ses enfants des catéchismes et de patronage. On peut espérer qu'au séminaire on entretiendra les futurs prêtres souvent de cette charge délicate et fastidieuse et qu'on les mettra en garde contre les dangers qu'ils peuvent courir à l'occasion de ces visites.

b) Prendre, pendant un laps de temps prolongé, comme « leitmotiv » ou comme centre d'intérêt de la prédication, l'idée que les fidèles ne sont qu'une minorité, et que cette minorité, si elle veut fonder la chrétienté, doit devenir agissante et conquérante. Le Royaume de Dieu ne comporte pas de rentiers, ni surtout (*sic*) de rentières... Trop de chrétiens s'imaginent qu'entre pratiquants et non-pratiquants, la seule différence c'est que les uns ont le temps d'aller à la messe et que les autres ne l'ont pas. Faire comprendre concrètement aux chrétiens dignes de ce nom qu'ils peuvent et comment ils peuvent étendre le christianisme sans être inscrits comme militants dans un de nos mouvements. Par exemple, l'apostolat qu'on peut exercer en s'acquittant dans l'esprit de l'Église du parrainage au baptême et à la confirmation, etc... « Convertissez-nous, Seigneur, et par nous convertissez nos frères; faites que nous devenions pour eux comme des « sacrements » de votre Fils. »

c) Nous pénétrer, plus encore que par le passé, de cette conviction que les cérémonies du cycle liturgique sont l'école la plus attrayante et le poème le plus populaire que nous puissions offrir à la piété de nos pratiquants et à notre propre piété. Cependant,

ne pas oublier que la liturgie doit être l'expression de la communauté priante et que, par conséquent, on ne négligera aucun moyen de favoriser l'âme commune parmi les fidèles : le chant collectif en particulier. Développer le côté spectaculaire des rites (processions d'entrée, symbolismes multiples employés par l'Église). Adopter pour nos cérémonies un rythme lent si conforme à la *gravitas romana* dont la liturgie latine a hérité. Il n'y a aucun inconvénient à conserver le latin dans ces cérémonies s'adressant à des pratiquants qu'on a « sous la main » pour les instruire : « Mandat sancta Synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter missarum celebrationem vel per se vel per alios, ex his, quae in Missa leguntur, aliquid exponant atque inter cetera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festis » (D. B., 946).

d) Se défaire du « préjugé » que la liturgie, par elle-même, vu son symbolisme, sa langue et son antiquité, peut être un moyen direct d'apostolat. Elle pourra confirmer les gens déjà convaincus de la nécessité d'assister à la messe et, surtout, nourrir leur piété et aider leur prière; mais ce n'est que dans un cercle très restreint, qu'elle pourra attirer quelques chrétiens tièdes ? Certes, de belles messes feront croître l'assistance, mais très vite, le curé s'apercevra qu'il « plafonne » : les « récalcitrants » ne se laisseront pas « tenter » par des cérémonies incompréhensibles pour eux.

Par contre, des cérémonies bâclées sont un facteur de répulsion, même pour les chrétiens fervents.

e) « Le mouvement qui pousse les prêtres à travailler en équipe est à encourager » (Conclusion n° 3 du Congrès). Il sera opportun de se souvenir qu'il y a de multiples degrés dans le travail en équipe, à partir de la simple commensalité jusqu'à la communauté stricte et à proprement parler (comportant mise en commun du casuel perçu et adoption d'un règlement de vie) en passant par la communauté d'action. Que chacun réalise le degré auquel il peut atteindre, mais que jamais le mieux ne soit l'ennemi du bien. « Plus de paroisse en régime d'autarcie » (M. Augros).

f) Au Congrès, on a entendu plusieurs échos nous mettant en garde contre une spécialisation trop poussée des prêtres. A la campagne, il est vrai, on voudrait, à l'intérieur du « doyenné missionnaire », voir chaque curé desservant ses paroisses adopter en outre une catégorie spéciale de fidèles ou un service déterminé en faveur de ses confrères; mais, en ville, il paraît préférable de confier à chaque vicaire, ayant déjà ses œuvres ou ses mouvements, plus spécialement un quartier, formant, autant que possible, une communauté naturelle sur laquelle viendra se greffer une communauté surnaturelle possédant son lieu de culte ou, du

moins, un pied à terre comme, par exemple, une salle de catéchisme ou un local d'œuvres.

g) A Besançon, plusieurs prêtres engagés dans le ministère actif des âmes donnaient comme le résultat de leur expérience personnelle que les exercices spirituels recommandés dans le Code de D. C. (c. 123) ne semble guère suffire à maintenir une vie intérieure vraiment intense : leur fractionnement excessif occasionné par les multiples devoirs apostoliques réduit singulièrement leur efficacité surnaturelle. Aussi, engageaient-ils leurs confrères à se ménager une halte hebdomadaire prolongée pour s'adonner, plusieurs heures durant, à l'étude sérieuse d'un problème théologique, ou à la lecture d'un passage de la Bible capable de nourrir l'esprit de foi, ou à la « lectio divina », lecture méditative, si chère aux cœurs des Anciens.

II. — Réalisable, éventuellement, a plus longue échéance

(En ayant obtenu, au préalable, l'assentiment de l'autorité compétente.)

a) Au Congrès, il y avait un fort courant de curés désireux de voir retarder la cérémonie de la rénovation des promesses baptismales à l'âge de quatorze ans. Que faut-il en penser pour nos régions ? A quelles conditions une telle réforme peut-elle être utile ?

b) Pour ne pas multiplier inutilement le nombre des « catéchumènes » (dont il sera encore question plus loin), certains voudraient exiger des parents qui font baptiser un enfant une déclaration écrite les engageant à l'envoyer plus tard au catéchisme. Est-elle possible ? Est-elle opportune ? Ou ne servira-t-elle de rien ?

c) Ne serait-il pas plus logique et plus psychologique de réserver les quêtes aux seuls fidèles conscients ? Plus logique, car la quête est essentiellement la participation des fidèles au sacrifice du Christ : ceux-là seuls qui prennent part au banquet eucharistique sont en mesure de comprendre l'offrande qu'on est en droit de réclamer d'eux. Plus psychologique, car ce qui nous empêche d'être « missionnaire » dans notre paroisse, c'est qu'il y a une barrière entre nous autres, clercs, et nos « catéchumènes », à savoir l'argent.

« Il y a trop de bruit d'argent autour de l'autel » (Paul Claudel). Rendre manifeste notre désintéressement abattrait ce « mur de séparation ».

III. — Ce qui a été émis par manière de vœu

a) Il faut de toute nécessité réclamer une étude faite par des juristes à la fois et des curés engagés dans l'apostolat du peuple, sur le statut juridique et la condition psychologique de ceux que l'abbé H. Godin a appelés des « catéchumènes »; ceux qui, après avoir été baptisés à leur insu et avoir suivi tant bien que mal le catéchisme, abandonnent toute pratique extérieure par suite de la pression sociale de l'ambiance païenne. L'instruction religieuse est restée lettre morte, n'a pas mordu sur la manière de se comporter; aussi, derrière les apparences d'un ritualisme tout extérieur, leur âme est restée païenne. On n'a pas le droit de les appeler des apostats, car les petits gars qui au lendemain de leur communion solennelle quittent la pratique religieuse n'ont pas conscience de renier une doctrine à laquelle ils aient adhéré. Ils n'ont pas de quoi comprendre l'exigence chrétienne de l'assistance à la messe et de la communion pascale; aussi, nos appels pressants en chaire et au confessionnal resteront-ils sans aucun effet. Pourtant ils semblent bien avoir quelque ouverture du côté de la solidarité (c'est ainsi qu'ils interprètent notre doctrine de la charité); certains semblent même avoir quelques rudiments de foi chrétienne : ils prient à leur façon et par intermittence, ils ont encore le culte des morts.

Étant donné cet état psychologique, à quoi peut-on les obliger ? Inutile de dire qu'il paraît impossible de leur imposer l'assistance hebdomadaire à la messe dominicale : « Non possunt portare modo. » Par exemple, M. Michonneau n'exige, de la part des enfants de la communion solennelle, que l'engagement d'assister une fois par mois à une réunion de catéchisme de persévérance. Certains curés demandent à ceux qui font leurs pâques, mais n'assistent que rarement à la messe, de faire un effort, par exemple d'assister à la messe une fois par mois. Que faut-il penser de ces « innovations » ? De quelle autorité peut-on « rabaisser » ainsi le « taux » de la pratique ?

b) Il faut appeler de tous ses vœux des « manifestations paraliturgiques » en langue vulgaire pour les « catéchumènes ». En effet beaucoup d'entre eux, par routine, assistent à l'office du 1er novembre et des Rameaux. Mais n'est-ce pas un non-sens de faire assister ces « incroyants » à la « messe des fidèles », dont la portée et le véritable sens leur échappent ? Même avec un prêtre supplémentaire expliquant la cérémonie, on ne peut pas les amener à la compréhension, même lointaine, du sacrifice du Christ auquel doit se joindre le nôtre; il leur manque le sens du sacré. Il faudrait organiser pour eux des réunions spé-

ciales au cours desquelles on les exciterait à la prière et on les instruirait peu à peu, d'où ils rapporteraient une palme ou de l'eau bénite ou tout autre « souvenir de fête ». Au cours des débats, on a soulevé la question du mariage entre des baptisés qui n'ont jamais assisté au catéchisme; comme ils n'ont pas la foi, ne serait-il pas plus logique qu'ils se marient civilement, mariage qui pour eux serait légitime ? Ou alors, avant le mariage, leur imposer une longue catéchèse et un exercice prolongé de vie et de comportement chrétien ?

c) Ne faudrait-il pas un jour procéder à un remembrement des paroisses ? L'idéal ne serait-il pas qu'à chaque communauté naturelle corresponde une communauté la surnaturalisant ? Historiquement parlant, ce sont les paroisses qui ont donné naissance aux communes. Nous ne vivons plus dans un climat de chrétienté; la vie civile ne se décalquera plus sur la vie religieuse, mais si un jour nous voulons restaurer une nouvelle chrétienté, ne devrons-nous pas, au lieu de la construire en marge de la vie, la refaire en greffant nos communautés chrétiennes sur les sociétés naturelles ? Autrement dit : doubler l'apostolat « segmentaire » par un apostolat « organique ». Par suite, à la campagne, n'y aurait-il pas lieu de remplacer le groupement empirique et artificiel de nos paroisses par un nouveau système, tenant compte non pas forcément de l'importance ou de la situation d'un village, mais de sa vitalité; les chefs-lieux de canton, les gros bourgs, les communes où il y a une usine ou une sucrerie, sont des endroits où la vie afflue et d'où les gens emportent bien-être, marchandises, et un jour, espérons-le, secours religieux. En ville, tenir compte des quartiers s'étant formés spontanément, véritables milieux ethniques, pour tailler à cette mesure les paroisses. — Mais, surtout, nous rendre compte que, depuis le machinisme, les groupes territoriaux ont été dépassés par les attroupements sociaux et professionnels. Souvent, pour un ouvrier, le plus important n'est pas de savoir où il habite, mais où il travaille. Nous avons déjà la paroisse universitaire et la paroisse des forains ? Aurons-nous un jour la paroisse Renault, ou la paroisse Wolber ?

*
* *

A titre documentaire, les dix conclusions du Congrès des Œuvres à Besançon (selon *La Croix* du 28-29 avril 1946)

1) Le mouvement qui veut une paroisse missionnaire, et pas seulement centre de culte, est à encourager.

2) Cellule de l'Église, la paroisse sera de plus en plus communautaire (clergé et fidèles) et solidaire de toute l'œuvre d'apostolat.

3) Le mouvement qui pousse les prêtres à travailler en équipe est à encourager.

4) L'apostolat ordinaire bien compris est le premier des moyens pour maintenir le contact avec l'ensemble de la population. Les modes de contact exceptionnels doivent être autorisés par l'ordinaire.

5) Un autre moyen de contact, c'est la liaison constante et pleine d'humilité avec les militants d'Action catholique.

6) Le clergé doit avoir la sollicitude de toutes les catégories d'âmes et tenir compte des structures qu'il s'agit de christianiser.

7) Se souvenir que la liturgie est chose soumise à l'autorité de l'Église. Prudence dans les offices paraliturgiques.

8) Il n'y a pas de procédés magiques. Ce qui réussit ici peut n'être pas applicable ailleurs.

9) Les religieuses, qui ont le souci de s'intégrer dans l'œuvre paroissiale, y jouent un grand rôle. Le curé aura le souci de développer leurs instituts.

10) Quel que soit le perfectionnement des techniques, il reste que le secret de l'apostolat, le ciment et le sang de l'Église, c'est la charité du Christ qui jaillit du cœur d'un prêtre. Mettez-le n'importe où, un vrai prêtre ne passera pas inaperçu.

COURRIER DE LA REVUE

Vérité dans l'administration des sacrements.

Je suis d'accord avec vous sur la thèse générale de votre article (*La Maison-Dieu*, VI, pp. 92-106) et suis persuadé que le C.P.L. nous donnera souvent les principes qui nous manquent dans les discussions de pastorale. Mais engagé dans l'action, je réagis sur quelques points de votre article :

1° Page 93. — « *C'est au curé à créer l'atmosphère de la paroisse...* »

Dans une certaine mesure seulement; nous appartenons à un diocèse. Il y a une discipline sociale. Or depuis longtemps le diocèse a gardé l'habitude de se taire. Que voulez-vous faire tout seul ? « Là, on fait autrement. » Il faudrait que les synodes diocésains, en particulier, et même des conciles régionaux travaillent à nous donner les règles d'ensemble, sans lesquelles le travail individuel d'un curé sera inopérant.

2° Page 100. — « *On ne peut conférer le mariage chrétien à des gens qui n'ont pas l'intention de conclure une union chrétienne; administrer l'extrême-onction à un mourant qui, par toute sa vie, s'est montré opposé à la doctrine, aux pratiques, à la morale de l'Église.* »

En fait, ce n'est pas si simple à décider. L'Église demande la messe du dimanche, la communion pascale à ses enfants. Voilà des gens qui ne tiennent pas compte de ces ordres, mais qui s'affirment chrétiens, qui prient en particulier, ont une conception de la vie fortement marquée par le christianisme, donnent, et parfois largement, pour le denier du culte ou les œuvres. Faut-il leur dire : « Vous n'êtes plus d'Église. » A partir de quand, d'où, n'est-on plus d'Église ? Le drame est poignant pour un curé. Où commence et où finit ma paroisse ? Je crains qu'on ne retrouve ici les deux mentalités que nous ne voulons pas mettre en ligne de compte : la mentalité sévère et la mentalité large. Un vicaire général me disait : « Notre pays est chrétien (à part les grands centres); à vouloir appliquer toutes ces restrictions, on irait contre une tradition sérieuse, ce qui serait dangereux. »

En fait, pourtant, le clergé souffre de ces limites imprécises à son troupeau. En particulier, le progrès du communisme pose un difficile problème. Voilà un enfant baptisé, qui fait sa communion solennelle et qui cesse la pratique religieuse. A-t-il apostasié ? Sa famille a-t-elle créé un climat d'apostasie ?

Un rapporteur du congrès de Besançon me disait : « Il faudrait « retoucher » les commandements de l'Église ». Peut-être; nous nous trouvons en tous cas devant des situations nouvelles, — où l'enseignement théologique semble souvent pris au dépourvu. Nous avons besoin d'un travail extrêmement sérieux, mené de pair par des théologiens du dogme et de la morale, et qui aient conservé le contact avec les pasteurs.

M. Martimort parle en haut de la page 41 de l'apostasie du monde actuel. Comme cela est vrai ! Mais comment lutter contre elle ? Il est rare que l'on en parle avec cette netteté. J'ai pourtant la conviction que c'est un très grand danger, très réel, et qu'il appelle l'application des mesures de sécurité collective comme jadis quand la chrétienté était en péril du fait d'une hérésie.

De vraies cérémonies de semaine sainte.

Nous avons eu le soir du jeudi saint une cérémonie dite de l'Entr'aide, où chacun — pour symboliser l'entr'aide et la fraternité chrétiennes, dont le Sauveur a donné l'exemple à la Sainte Cène — apportait dans l'église un instrument de travail ou de ménage qu'on accrochait dans le chœur à une roue figurant, semblait-il, l'hostie !

Le vendredi saint au soir, cérémonie du Souvenir à la mémoire des victimes des Allemands, unie, tout de même, à la mémoire de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ. A côté de la représentation du Golgotha, il y avait un tombeau couvert avec un drapeau tricolore énorme. Voilà où nous en sommes.

Je conviens que la paroisse dont il s'agit contient une portion de territoire qui est occupée par une population ouvrière à conquérir. Mais les cérémonies en question, qu'y feront-elles ? Les bonnes familles rurales ne les ont pas trouvées de leur goût, et certains éléments, venus par curiosité, y ont plutôt trouvé à rire. Il me semble que les jeudi et vendredi saints devraient rester consacrés aux souvenirs sacrés seuls, assez grands pour qu'on n'y mêle pas autre chose. Il y a bien des moyens, anciens et nouveaux, à mettre en œuvre, mais qu'on ne défigure pas la liturgie pour cela ! On pourrait, le jeudi saint, adorer le Saint-Sacrement, et le vendredi méditer la Passion, sans faire appel à tout ce clinquant qui étonne les fidèles et, quoi qu'on dise, ne retient pas, si même il les attire, les autres.

Et comme je vous suis, quand vous dites qu'on pourrait *expliquer* la liturgie authentique ! Les fidèles ne demandent que cela. Pourquoi ne nous prêche-t-on plus jamais sur l'évangile du dimanche (pas une seule fois dans l'année, dans une paroisse parisienne; à la campagne, on nous *lit* un vieux commentaire qui s'attache à des interprétations lointaines, jamais directes...) ? Avant de « dire la messe » en français, qu'on l'explique (à ce point de vue il y a du progrès), mais sans substituer les paroles de l'expliquant ou même ses effervescences lyriques à la vraie prière qui se dit à l'autel.

Les funérailles d'un prêtre de Paris.

Les obsèques d'un curé de Paris, présidées par un archidiacre, ont toujours un caractère très fraternel. L'assistance de ses confrères est nombreuse; tous y prennent part, soit en habit de chœur, soit derrière le clergé de la paroisse *in nigris*, dans la nef. Ordinairement, les chants funèbres sont exécutés par une schola, pour la plus grande part en un plain-chant correct, un peu maigre.

Une expérience a été tentée, il y a plus d'un an, aux obsèques du chanoine Fichaux, aumônier de Saint-Labre, grand recruteur de prêtres (plus de cent quarante). Ce sont les prêtres et la foule qui ont exécuté le plain-chant (la Manécanterie y ajoutant quelques morceaux de polyphonie). L'effet a été puissant : c'était toute une église qui priait de la prière même de l'Église catholique. Il n'a fallu pour cela qu'une invitation faite à la foule par un maître de chapelle dirigeant le chant en haut de la nef. C'était vraiment toute l'assemblée chrétienne qui offrait le sang du Christ pour le défunt.

Il paraîtrait désirable que cette expérience soit poursuivie, et que les richesses de la liturgie fussent exploitées en pareille occurrence plus qu'elles ne le sont à l'heure actuelle :

1) Les confrères présents seraient invités à chanter eux-mêmes cette messe de funérailles — puisqu'ils viennent prier pour leur défunt, ils trouveraient là la meilleure prière qu'ils puissent faire — et pourraient sans difficulté réciter leur office aux intentions de leur confrère à un autre moment. Les fidèles, d'ailleurs, sont tellement édifiés par des prêtres qui chantent la messe...

2) On pourrait fournir aux fidèles des brochures contenant le chant de la messe des morts, et les inviter eux aussi à entrer effectivement, non seulement de cœur, mais aussi de bouche dans la prière de l'Église. La paroisse du défunt, d'accord avec le cérémoniaire attitré, pourrait prévoir un dépôt de ces brochures dans l'église.

Pour ma part, j'insère ces indications dans mon testament et demande qu'elles figurent sur le faire-part de mon décès...

UN CURÉ DE PARIS.

Pour un catéchuménat des enfants.

Je veux préciser ce que j'ai dit au sujet de la nécessité d'un catéchuménat des enfants :

Partons d'un fait : c'est le règlement même du catéchisme de la plupart des paroisses, pour ne pas dire toutes, qui rend obligatoire l'assistance à la sainte messe, dès le début de l'inscription en première année, non seulement le dimanche, mais même le jeudi.

Ce règlement, d'ailleurs, s'appuie non sur les statuts synodaux (les canons 240 à 248 n'en parlent pas), mais sur une simple coutume.

Dès que j'ai été nommé curé en banlieue, j'avais supprimé la messe obligatoire du jeudi, parce que j'avais pensé que nos enfants

étaient incapables de distinguer entre deux obligations : celle du dimanche, parce qu'un commandement de l'Église le demande; celle du jeudi, parce que le règlement du catéchisme l'exige. Si, après la profession de foi, on dit qu'on n'est plus obligé à la messe le jeudi, beaucoup peuvent en conclure que ce n'est plus également obligatoire le dimanche.

Parce que la sainte messe dite, le jeudi, devant un groupe plus restreint, surtout si c'est face aux enfants, et avec un prêtre qui explique les cérémonies, est un excellent moyen d'éduquer l'enfant à la compréhension du Saint-Sacrifice, les enfants n'assistaient le jeudi à la messe :

— en troisième année, qu'à partir du Carême jusqu'à la cérémonie traditionnelle;

— en deuxième année, durant le mois de juin (entre la cérémonie traditionnelle et les grandes vacances).

N'ayant pas été habitués à y aller auparavant, ils savaient très bien qu'il n'y avait pas d'obligation sous peine de faute grave, mais seulement un moyen de formation et un moyen, pour les plus grands, de sanctifier le Carême et le temps pascal.

Ce qui est plus grave, c'est que, trop souvent, ces messes d'enfants sont générales, et que les débutants sont placés tout au fond de l'église, derrière les « deuxième année », les « troisième année », occupant les premières places.

Or les « première année » étant absolument incapables de profiter de la messe dès leur inscription au catéchisme (sauf les enfants de parents fréquentant l'église chaque dimanche), il serait de bonne pédagogie religieuse d'instituer pour eux une cérémonie spéciale uniquement pour la sanctification du dimanche.

Sur ce point, tout est à faire, et je crois qu'on songe en haut lieu à souscrire à ma proposition, pourvu que cette cérémonie spéciale oriente vraiment les enfants vers une assistance fructueuse du Saint-Sacrifice.

La cérémonie spéciale, vraie moyen de sanctification du dimanche pour les enfants catéchumènes, ne doit donc pas être une classe de catéchisme; c'est un office paraliturgique composé, comme l'avant-messe d'aujourd'hui ou comme l'ancienne messe des catéchumènes, de prières, de chants et de lectures, mais bien adaptés à des enfants baptisés, qui sont, en fait, païens de mentalité. Il serait intéressant que les lectures, très simples, donnent les premières notions bibliques nécessaires pour comprendre plus tard le sacrifice de Jésus.

Les enfants de famille chrétienne pourraient assister à la sainte messe avec leurs parents; mais on peut se demander si, même ceux-là, ne profiteraient pas plus d'une cérémonie faite spécialement pour eux que d'une messe où ils seraient comme perdus au milieu des grandes personnes. D'ailleurs, les parents chrétiens eux-mêmes ont-ils bien compris le Saint-Sacrifice et sont-ils capables de donner à leurs enfants une explication bien adaptée? A part quelques mamans, il semble bien que tous les enfants auraient intérêt, spirituellement parlant, à rester groupés ensemble. Ce sera à l'autorité diocésaine de donner des directives pratiques.

C'est un paradoxe d'obliger les fidèles à assister ce qu'ils ne comprennent pas et de les laisser libres de ne pas assister à la partie qui devrait leur permettre de mieux comprendre le sacrifice du Christ. Le jour où nos chrétiens comprendront mieux la messe parce que leur formation première aura été excellente, ce jour-là il y aura un changement total de conception de la vie chrétienne chez les catholiques.

Il faut que, dès le catéchisme, on prenne l'habitude de ne plus confondre 3e Commandement de Dieu et 2e Commandement de l'Église. Quand on ne peut pas assister au Saint-Sacrifice, on n'est pas dispensé pour cela d'observer la loi divine. Faire cette distinction, c'est pratiquer le culte en esprit et en vérité, et sortir du formalisme qui empoisonne toute la vie spirituelle de la plupart de nos chrétiens.

Le Bréviaire dans la vie spirituelle du clergé.

Une retraite sacerdotale réunit, du 29 avril au 4 mai, en l'abbaye de Maria-Laach, quatre aumôniers militaires âgés de vingt-six et vingt-sept ans et ayant de un à trois ans de prêtrise. Leur expérience peut être intéressante précisément parce qu'il s'agit d'aumôniers militaires jetés dans un ministère des plus passionnants, mais plein de grosses difficultés et d'imprévus quotidiens. Une moyenne journalière de cinquante kilomètres en moto pour tel d'entre eux, par exemple, n'est évidemment pas faite pour faciliter la régularité dans la récitation du bréviaire.

D'aucuns diront qu'il n'y a là rien d'étonnant : de jeunes prêtres ne sont pas faits pour un tel ministère. Sans vouloir trancher le problème de l'âge idéal pour l'aumônier militaire, je crois que pour le cas présent nous pouvons dire que l'âge n'a rien à faire, tout au contraire. Je me contenterai, sans faire appel aux réflexions de tel ou tel aumônier français, de citer deux cas. En janvier, j'avais l'occasion de passer un dimanche avec un prélat italien, membre d'une « Vatican Mission », circulant dans un confortable « Dodge », Croix-Rouge. Il ne récitait jamais le bréviaire à cause de ses nombreux déplacements.

Le 27 mai, je recevais un sympathique aumônier polonais, et comme il disposait de quatre heures avant son train, je lui offrais de réciter sexte en commun. Il refusa, étant dispensé du bréviaire qu'il remplaçait par le chapelet.

Je reviens à notre retraite. Dès le début, chaque aumônier avait été appelé à établir un plan idéal pour la récitation du bréviaire. Voici ce plan :

1. *Paul.*

Prime, 7 heures;
T. et S., après la messe;
N. et V., midi;
M. L. C., avant le coucher.

2. *Maurice.*

L., avant l'oraison;
P., après l'action de grâces;
T. S. N., fin de matinée;
V. et C., avant le coucher;
M., après repas, matin ou soir.

3. *André.*

L., autour de la messe;
P. T. S. N., de 12 heures à 12 h. 20;
V., vers 5 heures;
C., en se couchant;
M., début après-midi.

4. *Jean-Marie.*

P., prière du matin, méditation;
T. S. N., action de grâces;
V., midi;
C., prière du soir;
M. et L., *quam primum* après-midi.

Nous étions donc tous d'accord pour anticiper. Nous ne nous faisions pas scrupule de placer les matines du lendemain avant les complies du jour, et nous avions le souci de diviser notre bréviaire tout au long de la journée malgré le blocage de trois ou même quatre heures à la fois.

*
* *

Et voici que le troisième jour de la retraite, nous étudions l'article de L. Bouyer : *Le bréviaire dans la vie spirituelle du clergé.* Je dis « étudier », car c'est la plume à la main que nous le faisons, grâce à une série de questions auxquelles nous devons tous répondre : Quelles sont les causes de la désaffection des prêtres à l'égard du bréviaire ? Quels sont les remèdes à cette situation ? Après une heure et demie de travail et de prières, nous nous arrêtons pour n'achever que le lendemain. Et naturellement, au cours de la retraite, nous suivons le plan proposé par le P. Bouyer; et au dernier soir de la retraite, une nouvelle question nous amène à préciser, chacun de notre côté, non plus quel est le plan idéal, mais quel est celui que nous allons bel et bien adopter, *hic et nunc*, dans notre vie d'aumôniers militaires.

Voici le plan définitif, après la mise en commun de nos vues :

Matines : avant le dîner;
Laudes : avant la méditation;
Prime : action de grâces;
Tierce : avant le premier travail assis de la matinée;
Sexte : avant le déjeuner;
None : avant le premier travail assis de la soirée;
Vêpres : vers 5 heures. Visite au Saint-Sacrement.
Complies : avant coucher.

C'est donc exactement le plan du P. Bouyer qui a été adopté. Chacun d'entre nous a voulu séparer les différentes heures du bréviaire, bien décidé à ne jamais réciter plus de deux heures à la fois, à lier le bréviaire aux autres exercices de notre vie sacerdotale.

*
* *

Parmi les moyens de nous attacher à notre bréviaire, nous avons tous mis en premier lieu une étude bien plus sérieuse des psaumes au grand séminaire. Tel d'entre nous n'avait eu, en tout et pour tout, que quatre heures de cours sur le psautier en général. Tel autre n'avait vu en détail que huit psaumes. Et si je n'avais pas peur de revenir sur ce que dit déjà le P. Bouyer, que penser de ces séminaires où la communauté ignore toujours prime et ne chante complies que le dimanche, et de ce directeur de grand séminaire se montrant profondément scandalisé parce que le réglementaire avait osé lui demander de supprimer la longue prière du soir pendant cette semaine de la Fête-Dieu où toute la communauté chantait déjà complies à la cathédrale ?

Nous avons demandé aussi, chaque fois que cela est possible, la récitation du bréviaire à deux. Jeune prêtre, j'ai toujours profondément souffert de voir des confrères plus âgés, avec lesquels je travaillais, refuser systématiquement cette récitation en commun « parce que trop lente ». En fait, nos contacts sacerdotaux, même les plus brefs, se trouvent totalement transformés par cette prière commune.

L'article du P. Bouyer peut favoriser beaucoup cette prière « d'église ».

Baptême et Eucharistie.

Je pense que la reprise de conscience du mystère pascal, liée inséparablement à une redécouverte et à une entrée dans la liturgie de la semaine sainte en particulier, devrait être solidarisée avec le trop fameux problème de la communion solennelle. Il faut, de toute évidence, que le jeune chrétien ait une occasion de souscrire, solennellement et en pleine conscience, aux engagements de son baptême. Ce geste ne peut se traduire autrement, à mon sens, dans une saine théologie de l'Église et des sacrements, que par la réception solennelle de l'eucharistie dont le vœu animait le baptême. Comment admettre que ce geste soit fait aujourd'hui absolument en dehors du contexte liturgique pascal ? N'est-ce pas une perte du sens réel des choses et de leurs rapports ? Cette nécessaire réception solennelle de l'eucharistie ne devrait-elle pas constituer l'analogue, dans l'état présent des choses, de ce que fut jadis pour les baptisés adultes l'eucharistie pascale ? Ainsi s'évanouiraient nombre de problèmes irritants à force d'être faux. Ainsi les « retraites » préparatoires cesseraient d'être ces choses si arbitraires, si extra-liturgiques et ecclésiastiques. Ainsi on verrait disparaître ces ersatz de liturgie, si pénible-

ment étrangers à la « liturgie », que sont aujourd'hui les cérémonies de renouvellement des promesses du baptême, dans lesquelles on se sent comme hors de l'Église, hors de la « plénitude » sacramentelle, presque dans la glace d'une liturgie protestante, ou bien alors dans la fantaisie. Ainsi surtout on redonnerait leur « raison d'être » à ce drame prodigieux des grands jours saints; une bonne fois, dans de bonnes conditions, nos fidèles vivraient le mystère pascal, l'ensemble d'une paroisse s'y associant d'ailleurs comme de force. Sans compter le bénéfice pour le prêtre de suivre le mouvement de l'Église au lieu de suivre son inspiration... Il est vrai qu'il s'agit sans doute là d'une « révolution », comme quelqu'un me le souffle, et que je ne puis malheureusement invoquer une expérience de curé...

Une seconde réflexion qui me paraît plus grave encore concerne l'eucharistie et sa valeur de « signe ». Je crois que nous devons accepter de nous dire que, pour nombre de nos fidèles, et en tout cas pour tout témoin du dehors, notre eucharistie ne « dit » plus ce qu'elle doit dire. Sa « transparence » sacramentelle est compromise par une foule de choses que je ne me flatte d'ailleurs pas de savoir identifier, mais qu'il faudrait à tout prix découvrir. Comment, dans la liturgie de nos églises, voit-on s'exprimer la « charité »? Est-ce là ce qui saute aux yeux? Je ne crois pas qu'on puisse loyalement le dire. De la religion, oui; la charité, non. C'est grave... D'autre part, je me suis souvent demandé avec inquiétude si nous étions vraiment conscients de cette valeur significative de l'eucharistie, si nous ne lui étions pas pratiquement très infidèles, en ce sens que, parlant de la messe par exemple, nous sommes capables d'en faire saisir aux fidèles la portée significative, mais l'inverse nous est à peu près étranger. Je veux dire que nous retrouvons bien la rédemption à travers l'eucharistie, mais qu'il ne nous est guère habituel, dans l'enseignement, de retrouver l'eucharisie, comme signe concret, à partir de la rédemption ou de tout autre mystère. Ainsi notre formation est tronquée et finalement manquée : nous donnons des idées au lieu de rattacher aux choses, c'est-à-dire finalement à l'Église... J'aurais là-dessus bien des choses à dire, mais je dois vous avoir déjà ennuyé avec ces idées. Vous m'en excuserez; je n'ai pas pu résister à la tentation de vous les livrer. Ne retenez de tout cela que ma reconnaissance pour votre beau travail et l'assurance de mon religieux et respectueux dévouement.

La grand'messe paroissiale : responsabilités du clergé et des fidèles.

J'ai été très vivement intéressé par la lettre d'un de vos correspondants, relative à la récitation du bréviaire pendant la messe, et publiée par le fascicule n° 6 de *La Maison-Dieu*. J'y ai trouvé, en effet, l'écho de mes propres réactions, et cela m'amène à vous livrer très simplement quelques-unes de mes réflexions. Il n'appartient pas au

laïc que je suis, moi aussi, de prétendre imposer des solutions définitives ou formuler des conclusions péremptoires : je fais confiance pour cela aux spécialistes de la liturgie, de l'apostolat ou du ministère pastoral, trop heureux si mon témoignage, en en rejoignant ou en en complétant d'autres, plus autorisés, peut servir modestement la cause liturgique.

Les prêtres qui assistent au chœur à la messe paroissiale, dit en substance votre correspondant, en profitent généralement pour s'acquitter d'une partie de leur bréviaire; par contre, ils désapprouvent les fidèles qui, pendant le même temps, récitent leur chapelet au lieu de suivre la messe. Comment justifier cette contradiction apparente? par le fait que le prêtre, qui a célébré précédemment sa propre messe, s'estime déchargé de toute obligation vis-à-vis de celle à laquelle il assiste, alors que les fidèles viennent satisfaire au précepte, et non se livrer à une pratique de dévotion de leur choix. D'autre part, le prêtre qui, dans la première partie de sa matinée du dimanche, a déjà assuré une messe, souvent deux, et dans deux églises différentes, plus des confessions, voire un catéchisme ou une réunion d'œuvre, et que d'autres occupations attendent à la sortie de la grand'messe, s'empresse de profiter du répit que lui vaut son assistance à celle-ci pour avancer le plus possible son bréviaire. Mais ceci réduit son assistance à la messe paroissiale à un rôle de figurant destiné à apporter la note claire d'un surplis ou l'éclat d'une mozette canoniale au fond d'une stalle d'où l'arrachera seulement le prône, la quête ou quelque autre occupation secondaire. Comment, dans ces conditions, mettre l'accent sur le caractère communautaire de la messe paroissiale, comment y faire voir, non l'acte religieux de quelques individualités réunies, mais la prière publique, officielle et collective de toute la paroisse, groupée, en la personne de ses éléments les plus fidèles, autour de son pasteur... lequel, pendant ce temps, se hâte d'achever ses « petites heures » en n'accordant à la messe célébrée devant lui qu'une attention de convenance qui le fasse se lever, s'agenouiller où se découvrir au moment opportun? Il reste la question du bréviaire en lui-même, et là j'avoue mon incompétence. Faut-il en chercher la solution dans une réduction des textes à réciter? Je crois savoir que des réformes successives, en dernier lieu celle de Pie X, se sont attachées à éliminer le plus possible les adjonctions non indispensables et les doubles emplois; il est probable qu'on ne peut aller plus loin sans s'attaquer à la structure même de l'office divin. Mais je me souviens avoir parcouru l'étude du R. P. Bouyer parue dans le fascicule n° 3 de *La Maison-Dieu*, et cette étude esquissait des remèdes à l'encombrement que constitue le bréviaire dans la vie matérielle et spirituelle du clergé : j'ai retenu au passage, sur le plan matériel, l'intérêt qu'il y aurait à éviter le plus possible le « blocage » de plusieurs heures (il me semble que c'est une question de discipline personnelle), sur le plan spirituel, la possibilité d'une vie intérieure orientée à partir du bréviaire lui-même, et non de lectures ou de pratiques faisant double emploi avec celui-ci. Le profane que je suis est bien incapable de prendre parti, mais suppose toutefois que la solution logique et rationnelle du problème est de ce

côté, et vaudrait bien, de la part du clergé, un effort d'adaptation ou de réadaptation.

Mais j'irai plus loin, et, sans sortir du problème de la participation du clergé à la messe paroissiale, je poserai celui de sa simple présence à cette messe. Les nécessités du ministère ou des œuvres sont telles, en effet, que des prêtres se dispensent bien souvent de la messe paroissiale pour assister à une réunion, faire un catéchisme, diriger la mise en état, pour l'après-midi, d'une salle ou d'un terrain de jeux, toutes activités utiles au reste, et par lesquelles on prétend travailler plus efficacement au service divin que par une assistance passive à la grand'messe. Il me souvient même d'une phrase de livre ou de revue où l'usage habituel, dans les grandes paroisses, d'une messe solennelle le dimanche, était dénoncé comme immobilisation sans profit des deux prêtres appelés à y remplir les fonctions de diacre et de sous-diacre ! Là encore, le sens communautaire de la messe paroissiale ne demande-t-il pas que toute activité, si utile et même si nécessaire soit-elle, le cède à la participation effective à cette messe de tout le clergé paroissial, associé au sacrifice commun et y trouvant les grâces dont son sacerdoce a besoin pour s'épanouir ensuite dans le détail de la vie paroissiale ? Et n'est-ce pas une des raisons du manque de cohésion qu'on déplore si fréquemment entre des activités dont le but commun devrait être de promouvoir le règne de Dieu au profit de tous ?

Et ceci m'amène à aborder la question de la représentation des groupements paroissiaux à la messe paroissiale. On se dit militant d'Action catholique, et on l'est effectivement; on assiste rapidement à une messe matinale, on y communie, puis, satisfait du culte ainsi rendu à Dieu, on s'en va joyeusement vers les mille et une tâches qui vous appellent, réunions, congrès, manifestations sportives, camping, théâtre, vente de journaux, etc..., etc... Si un scout, ou un jociste, ou un membre de tout autre groupement spécialisé assiste à la messe paroissiale, c'est à titre personnel, sans que sa présence constitue en aucun cas une représentation *officielle* de ces groupements à l'acte religieux *officiel* d'une communauté paroissiale à laquelle, tout de même, leurs membres appartiennent. Je ne prétends pas que tout membre d'un groupement ou d'une œuvre doive assister, d'un bout de l'année à l'autre, exclusivement à la messe paroissiale, mais j'estime que chacun de ces groupements ou de ces œuvres devrait avoir à cœur d'y être représenté chaque dimanche par le plus grand nombre possible de ses membres, groupés en un point déterminé de l'église. Ceci suppose, en premier lieu, qu'ils soient engagés à le faire par l'influence et l'exemple; en second lieu, qu'une décision de principe intervienne, émanant du curé, pour interdire toute activité au sein des groupes et dans les locaux ou terrains qui leur sont dévolus, pendant la durée de la grand'messe.

Il me semble que le retour à l'esprit liturgique et à la vie liturgique est à ce prix, et que ce n'est pas trop demander à un clergé et à des militants avides de christianisme authentique. J'apprécie à leur juste valeur que tous les efforts de rechristianisation qui sont tentés, dans tous les domaines, mais il me semble que l'effort litur-

gique est celui qui doit tous les coordonner et les soutenir. Pour cela, il est nécessaire d'arriver au moins à dégager le sens et la valeur de la messe paroissiale, et à en faire autre chose qu'un passe-temps d'oisifs ou une exhibition de chapeaux; je crois qu'aucun effort dans ce sens ne sera inutile, et que le but à obtenir est une messe *vivante* et une messe *vécue*. Que l'horaire en soit étudié en fonction des autres activités à assurer par les membres du clergé ou des œuvres, que la durée en soit limitée par la suppression d'adjonctions sans utilité, telles que processions préalables ou prônes surchargés, mais que tous y participent, et y participent activement et joyeusement, tel est, me semble-t-il, l'idéal à poursuivre.

Je ne saurais mieux me résumer qu'en décrivant à grands traits une messe de confirmation du type que j'ai vu habituellement pratiquer. Cérémonie très longue, du fait du grand nombre des confirmands, de la réception de l'évêque qu'un conseiller paroissial harangue et qui répond, du rapport que doit présenter le curé (si c'est en même temps la visite pastorale) sur l'état moral de sa paroisse et l'activité de groupements dont pas un n'a jugé utile d'être représenté officiellement, du reste... En conséquence, on remplace la grand'messe par une simple messe basse. Le spectacle est alors le suivant :

1° à l'autel, un prêtre célébrant la messe;

2° au trône, l'évêque et ses deux assistants absorbés dans la récitation personnelle de leur bréviaire;

3° devant l'autel, sous la surveillance d'un vicaire ou de demoiselles « prolongées », le troupeau des confirmands, garçons et filles, auxquels deux années de catéchisme n'ont pas appris à comprendre la messe, ni même à la suivre, et qui ne prendront à la cérémonie une part active que lorsqu'il s'agira de... chanter (le terme est adouci) à pleine voix :

Esprit-Saint, Dieu-heu de lumière,
Venez des cieux-heu sur la terre...

4° au grand orgue, la schola qui, en liaison plus ou moins exacte avec le célébrant, chante un ordinaire de messe entrecoupé de motets ou d'interludes d'orgue;

5° les fidèles qui deviennent ce qu'ils peuvent, et ils peuvent surtout se confier leurs impressions à voix plus ou moins contenue, ou se déplacer pour chercher à identifier leurs rejetons dans un océan mouvant de fourrures ou de plumes, suivant la saison.

Le Saint-Esprit, dans tout ceci, est bien oublié, et ses dons trouvent dans les cœurs bien peu de correspondance, n'est-il pas vrai ?... Je m'en voudrais d'insister davantage ou de pousser au noir ce tableau qui se reproduit un peu partout, à quelques variantes près, et je limite ici cette lettre trop longue dans laquelle je vous demande de voir avant tout une très grande sincérité vers une liturgie plus aimée parce que mieux comprise. Je vous prie en terminant de recevoir l'expression de mes sentiments respectueux.

JOURNEES GREGORIENNES

à l'abbaye Saint-Benoît d'En-Calcat

Participation aux offices monastiques ; conférences sur la Mélodie, la Modalité, le Rythme grégoriens. Exercices pratiques. Échanges de vues, etc.

1) Pour les Prêtres, du 22 au 27 juillet.

2) Pour les Chantres de paroisse, du 26 au 31 août.

3) Pour les Séminaristes, du 18 au 25 septembre.

Pour plus amples renseignements, s'adresser à Dom Urbain Sérès, *Maître de chœur d'En-Calcat, DOURGNE (Tarn).*

à l'abbaye Saint-Martin de Ligugé

Ouverture d'une École grégorienne

Formation de Chantres et de Maîtres de chant (hommes ou femmes). Enseignement progressif et scolaire réparti sur quatre degrés successifs.

Du 1er au 8 septembre 1946 :

Cours du premier degré

Histoire du chant grégorien. — Notions de solfège. — Notions de pose de voix. — Exercices théoriques et pratiques.

Pour tous renseignements, s'adresser au Révérend Père Maître de chant, Abbaye de Saint-Martin, à LIGUGÉ (Vienne).

SESSION DE PREDICATEURS LITURGIQUES

les 10, 11 et 12 septembre, au Prieuré Sainte-Bathilde, à Vanves

(Une demi-heure, en métro, du centre de Paris.
Repas de midi en commun)

Cette session voudrait réunir des prédicateurs, séculiers et réguliers de tous les Ordres, déjà adonnés à l'apostolat liturgique ou désireux de s'y adonner.

Elle étudiera, par des leçons toutes pratiques et complétées par des échanges fraternels : *L'explication de la messe, La pratique de la messe dialoguée, La technique de la « Présentation de la messe », L'emploi des paraliturgies et cantiques, La préparation et la continuation de la mission liturgique, Le rôle du chant grégorien dans la mission liturgique, Les programmes à envisager pour les semaines et triduums liturgiques, La bibliographie pratique du prédicateur liturgique,* etc.

Prière d'adresser son adhésion *avant le 1er septembre* au R. P. Roguet, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e, qui enverra le programme définitif.

Imprimerie Aubin. — Ligugé (Vienne). — 7-46